اصول بزدوى

شرح الامام الزاهد فخر الاسلام ابو الحسن علي بن محمد البزدوي
في الاصول دولتلو دار السعادة اغاسی طيفور اغا
حضرتلرينك حسبة لله تعالى وقف وخير ايتدر
هر كيم قرائت ايدر ايسه مشار اليه حضرتلريني
دعاء خيردن فراموش بيورميه لر
فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه
على الذين يبدلونه
ان الله سميع
عليم
سنة ١٢٦٥

١٢١٩

T.C.
İSTANBUL
Fatih Kütüphanesi
SAYI

Süleymaniye U. Kütüphanesi
Fatih
Eski kayıt No 1219 M

K. 1307

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله خالق النسم ورازق القسم مبدع البدايع وشارع الشرايع دينا
رضيا ونورا مضيا وذكرا للانام ومطية الى دار السلام احمده على
الوسع والامكان واستعينه على طلب الرضوان ونيل اسباب الغفران
واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله
واصلي عليه وعلى اله واصحابه وعلى الانبياء والمرسلين واصحابهم
اجمعين قال الشيخ الامام الاجل الزاهد فخر الاسلام والمسلمين
ابو الحسن علي بن محمد البزدوي رضي الله عنه وعن والديه وعن اصحابه
اجمعين العلم نوعان علم التوحيد والصفات وعلم
الفقه والشرايع والاحكام والاصل في القسم الاول التمسك بالكتاب
والسنة ومجانبة الهوى والبدعة ولزوم طريق السنة
والجماعة الذي كان عليه الصحابة والتابعون ومضى عليه الصالحون
وهو الذي عليه ادركنا مشايخنا وكان على ذلك سلفنا اعني
ابا حنيفة وابا يوسف ومحمدا وعامة اصحابهم وقد صنف
ابو حنيفة في ذلك كتاب الفقه الاكبر وذكر فيه اثبات الصفات
واثبات تقدير الخير والشر من الله تعالى وان ذلك كله بمشيته
واثبت فيه الاستطاعة مع الفعل وان افعال العباد مخلوقة بخلق

الله تعالى اياها كلها ورد القول بالاصلح وصنف كتاب العالم
والمتعلم وكتاب الرسالة وقال فيه لا يكفر احد بذنب
ولا يخرج به من الايمان ويترحم له وكان في علم الاصول اماما صادقا
وقد صح عن ابي يوسف انه قال ناظرت ابا حنيفة في مسئلة خلق
القران ستة اشهر فاتفق رايي ورايه على ان من قال بخلق القران فهو
كافر وصح هذا القول عن محمد ودلت المسايل المتفرقة عن اصحابنا
في المبسوط وغير المبسوط على انهم لم يميلوا الى شي من مذاهب
الاعتزال والى ساير الاهواء وانهم قالوا بحقية روية الله تعالى
بالابصار في دار الاخرة وحقية عذاب القبر لمن شاء وحقية
خلق الجنة والنار قال ابو حـ[illegible] لجهم اخرج عني يا كافر
وقالوا بحقية ساير احكام الاخرة على ما نطق به الكتاب
والسنة وهذا فصل يطول [illegible] والقسم الثاني
وهو الفقه وهو ثلاثة اقسام علم المشروع بنفسه والثاني اتقان
المعرفة به وهو معرفة النصوص بمعانيها و[illegible]ـصول بفروعها
والقسم الثالث وهو العمل به حتى لا يصير نفس العلم مقصودا فاذا
تمت هذه الاوجه كان فقيها وقد دل على هذا المعنى ان الله تعالى سمى
علم الشريعة حكمة فقال يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد اوتي

خير الكثير وقد فسر ابن عباس رضي الله عنهما الحكمة في القران
بعلم الحلال والحرام قال ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة
الحسنة اي بالفقه والشريعة والحكمة في اللغة عبارة عن العلم
والعمل ولذلك موضع اشتقاق هذا الاسم وهو الفقه دليل عليه وهو
العلم بصفة الاتقان مع اتصال العمل به قال الشاعر ارسلت فيها قرما
ذا اقحام طبا فقيها بذوات الابلام سماه فقيها لعلمه بما يصلح وبما
لا يصلح والعمل به فمن حوى هذه الجملة كان فقيها مطلقا والا فهو فقيه
من وجه دون وجه وقد ندب الله تعالى اليه بقوله فلولا نفر من
كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم
وصفهم بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل وقال النبي عليه السلام
خياركم في الجاهلية خياركم في الاسلام اذا فقهوا وقال عليه السلام
اذا اراد الله بعبد خيرا يفقهه في الدين واصحابنا رحمهم الله هم السابقون
في هذا الباب ولهم الرتبة العليا والدرجة القصوى في علم الشريعة
وهم الربانيون في علم الكتاب والسنة وملازمة القدوة وهم اصحاب
الحديث والمعاني اما المعاني فقد سلم لهم العلماء حتى سموهم اصحاب الراي
والراي اسم للفقه الذي ذكرناه وهم اولى بالحديث ايضا الا ترى انهم جوزوا
نسخ الكتاب بالسنة لقوة منزلة السنة عندهم وعملوا بالمراسيل

تمسكا بالسنة والحديث وراوا العمل به مع الارسال اولى من العمل بالراي
ومن رد المراسيل فقد رد كثيرا من السنة وعمل بالفرع بتعطيل الاصول
وقدموا رواية المجهول على القياس وقدموا قول الصحابي على القياس
وقال محمد في كتاب ادب القاضي لا يستقيم الحديث الا بالراي ولا يستقيم
الراي الا بالحديث حتى ان من لا يحسن الحديث او علم الحديث ولا يحسن
الراي فانه لا يصلح للقضاء والفتوى وقد امتلأت كتبه من الحديث ومن
اشتغل بظاهر الحديث عن تحقيق المعاني وتكلم في ترتيب الفروع
على الاصول انتسب الى ظاهر الحديث وهذا الكتاب لبيان النصوص
بمعانيها وتعريف الاصول بفروعها على شرط الايجاز والاختصار
ان شاء الله وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب وحسبنا
الله ونعم الوكيل اعلم ان اصول الشرع ثلاثة الكتاب والسنة
والاجماع والاصل الرابع هو القياس بالمعنى المستنبط من هذه الاصول
اما الكتاب فالقران المنزل على رسول الله المكتوب في المصاحف
المنقول عن النبي عم نقلا متواترا بلا شبهة وهو النظم والمعنى جميعا في
قول عامة العلماء وهو الصحيح من قول ابي حنيفة عندنا الا انه لم
يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة خاصة على ما يعرف في
موضعه ان شاء الله تعالى وجعل المعنى ركنا لازما والنظم ركنا يحتمل السقوط

رخصة بمنزلة التصدق في الاماء انه ركن اصلي والاقرار ركن
زائد على ما نعرف في موضعه ان شاء الله تعالى وانما يعرف احكام
الشرع بمعرفة اقسام النظم والمعنى وذلك اربعة اقسام فيما يرجع
الى معرفة احكام الشرع القسم الاول في وجوه النظم صيغة ولغة والثاني
في وجوه البيان بذلك النظم والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم
وجريانه في باب البيان والرابع في معرفة وجوه الوقوف على
المراد والمعاني على حسب الوسع والامكان واصابة التوفيق
اما القسم الاول فاربعة اوجه الخاص والعام والمشترك والماول
والقسم الثاني اربعة ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم وانما
يتحقق معرفة هذه الاقسام باربعة اخرى في مقابلتها وهي الخفي والمشكل
والمجمل والمتشابه والقسم الثالث اربعة ايضا الحقيقة والمجاز
والصريح والكناية والقسم الرابع اربعة اوجه ايضا الاستدلال
بعبارته وباشارته وبدلالته وباقتضائه وبعد معرفة هذه الاقسام قسم
خامس وهو وجوه اربعة ايضا معرفة مواضعها وترتيبها ومعانيها
واحكامها واصل الشرع هو الكتاب والسنة فلا محل لاحد بتقصير
في هذا الاصل يلزمه محافظة النظم ومعرفة اقسامه و
معانيه مفتقرا الى الله مستعينا به راجيا ان يوفقه بفضله اما الخاص

فكل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وهو ماخوذ من قولهم
اختص فلان بكذا اي انفرد به وفلان خاص فلان اي منفرد به والخصاصة
اسم للحاجة الموجبة للانفراد عن المال وعن اسباب نيل المال
فصار الخصوص عبارة عما يوجب الانفراد ويقطع الشركة
فاذا اريد خصوص الجنس قيل انسان لانه خاص من بين ساير الاجناس
واذا اريد خصوص النوع قيل رجل واذا اريد خصوص العين قيل عمرو
فهذا بيان اللغة والمعنى العام بغين وهو كل لفظ ينتظم
جمعا من الاسماء لفظا او معنى ومعنى قولنا من الاسماء يعني المسميات
هنا ومعنى قولنا لفظا او معنى هو تفسير الانتظام يعني ان ذلك
اللفظ انما ينتظم الاسماء لفظا مرة مثل قولنا زيدون ونحوه او معنى
مثل من وما ونحوهما والعموم في اللغة الشمول يقال مطر عام
اي شمل الامكنة وخصب عام اي عم الاعيان ووسع البلاد
ونخلة عميمة اي طويلة والقرابة اذا توسعت انتهت الى صفة
العمومة وهو كالشيء اسم عام يتناول كل موجود عندنا ولا يتناول
المعدوم خلافا للمعتزلة ولكن كل موجود ينفرد باسمه الخاص
وقد ذكر الجصاص ان العام ما ينتظم جمعا من الاسماء او المعاني
وقوله والمعاني هذا سهو منه او ماول لان المعاني لا تتعدد الا عند

اختلافهما وتغايرها لا ينتظمها لفظ واحد بل يحتمل كل
واحد منها على الانفراد وهذا يسمى مشتركا وقد ذكرنا
هذا أن المشترك لا عموم له فثبت أنه سهو أو مؤول وتأويله
أن المعنى الواحد قد تتعدد محاله فيسمى معاني مجازا لاجتماع محال الكلي
كأن تتبع الى الشرع والمعاني والصحيح انه سهو واما المشترك
فكل لفظ احتمل معنى من المعاني المختلفة او اسما من اسماء على اختلاف
المعاني على وجه لا يثبت الا واحد من الجملة مرادا به مثل العين
اسم للعين الناظرة وعين الشمس وعين الميزان وعين الركبة وعين
الماء وغير ذلك ومثل المولى والقرء من الاسماء وهو ماخوذ من
الاشتراك ولا عموم لهذا اللفظ وهو مثل الصريم اسم الليل والصبح
جميعا على الاحتمال لا على العموم وهذا نفارق المجمل لأن المشترك
يحتمل الادراك بالتأمل في معنى الكلام لغة برجحان بعض الوجوه
فقبل ظهور الرجحان يسمى مشتركا واما المجمل فما لا يدرك لغة
لمعنى زائد ثبت شرعا او لانسداد باب الترجيح لغة فوجب
الرجوع فيه الى البيان المجمل على ما نبين في موضعه ان شاء الله
تعالى واما المؤول فما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب
الرأي ماخوذ من آل يؤول أي رجع وأولته اذا رجعته وصرفته

بصفة الكمال ولن نكون من شبه النفسية والقدرة من صفات
الكمال والمؤمن لا كرامة بذلك اهل لكن اثبات الجهة ممتنع
فصار بوصفه متشابها فوجب تسليم المتشابه على اعتقاد
الحقية فيه وكذلك اثبات اليد والوجه حق عندنا معلوم
باصله متشابه بوصفه ولن يجوز ابطال الاصل بالعجز عن درك
الوصف وانما ضلت المعتزلة من هذا الوجه فانهم ردوا
الاصول لجهلهم بالصفات فصاروا معطلة وتفسير القسم
الثالث ان الحقيقة اسم لكل لفظ اريد به ما وضع له ماخوذ من
حق الشيء فهو حق وحاق وحقيق والمجاز اسم لما اريد
به غير ما وضع له مفعل من جاز يجوز بمعنى فاعل اي متعد عن
اصله ولا تنال الحقيقة الا بالسماع ولا تسقط عن المسمى ابدا
والمجاز ينال بالتأمل في طريقة لغة العرب ويحتذى بمثاله
ومثال المجاز والحقيقة مثال العام من النص واما الصريح
فما ظهر المراد به ظهورا زائدا ومنه سمي القصر صرحا
لارتفاعه على سائر الابنية ظهورا والصرح الخالص
من كل شيء وذلك مثل قوله انت حر وانت طالق والكناية
خلاف الصريح وهو ما استتر المراد به مثل هاء المغايبة وسائر

الفاظ الضمير لغة من قولهم كنوت وكنيت ومنه قول
الشاعر واني لاكنو عن قذور بغيرها واعرب
احيانا بها واصارح وهذه جملة يأتي تفسيرها في باب
الحكم ان شاء الله تعالى ونفسر القسم الرابع ان الاستدلال
بعبارة النص هو العمل بظاهر ما سيق الكلام له والاستدلال
باشارته هو العمل بما ثبت بنظمه لغة
لكنه غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل
وجه فسميناه اشارة كرجل ينظر ببصره الى شيء ويدرك
مع ذلك غيره باشارة لحظاته ونظيره قوله تعالى للفقراء
المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم
وانما سيق النص لاستحقاق سهم من الغنيمة على سبيل
الترجمة لما سبق واسم الفقراء اشارة الى زوال ملكهم عما
خلفوا في دار الحرب وقوله عز وجل وعلى المولود له
رزقهن وكسوتهن سيق لاثبات النفقة وفي
اشار بقوله وعلى المولود له الى ان النسب الى الاباء والى
قوله انت ومالك لابيك وقوله وحمله وفصاله ثلثون
شهرا سيق لاثبات منة الوالدة على الولد وفيه اشارة

لانك لما تاملت في موضع اللفظ فصرفت اللفظ الى بعض المعاني
خاصة فقد اولته اليه فصار ذكر عاقبة الاحتمال بواسطة الرأي
قال الله تعالى هل ينظرون الا تاويله اي عاقبته وليس هذا كالمجمل
اذا عرفت بعض وجوهه ببيان المجمل فانه يسمى مفسرا اي
مكشوفا كشفا بلا شبهة ماخوذ من قولهم اسفر الصبح اذا اضاء
اضاءة لا شبهة فيه وسفرت المراة عن وجهها اذا كشفت النقاب
فيكون هذا اللفظ مقلوبا من التفسير وهذا معنى قول النبي عم من
فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار اي قضى بتأويله واجتهاده
على انه مراد الله تعالى لانه نصب نفسه صاحب وحي
وفي هذا ابطال قول المعتزلة في ان كل مجتهد مصيب لانه
نص الثابت بالاجتهاد تفسيرا وقطعا على حقيقته مرادا
وهذا باطل واما القسم الثاني فان الظاهر اسم لكل كلام ظهر المراد
به للسامع بصيغته مثل قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء
فانه ظاهر في الاطلاق وقوله تعالى واحل الله البيع هذا ظاهر
في الاحلال واما النص فما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى
من المتكلم لا في نفس الصيغة ماخوذ من قولهم نصصت الدابة
اذا استخرجت بتكلف منها سيرا فوق سيرها المعتاد ويسمى

مجلس الفروس منقبة لانه ازداد ظهورا على سائر المجالس بفضل
تكلف اتصل به ومثاله قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء
مثنى وثلاث ورباع فان هذا ظاهر في الاطلاق نص في بيان
العدد لانه سيق الكلام للعدد وقصد به فازداد ظهورا على
الاول بان قصد به وسيق له ومثله قوله تعالى واحل الله البيع
وحرم الربوا فانه ظاهر للتحليل والتحريم نص للفصل بين البيع والربوا
لانه سيق الكلام لاجله فازداد ظهورا بمعنى من المتكلم لا بمعنى في
صيغته وحكم الاول ثبوت ما انتظمه يقينا وكذلك الثاني
الا ان هذا عند التعارض اولى منه واما المفسر فما ازداد وضوحا
على النص سواء كان بمعنى في النص او بغيره بان كان مجملا
فلحقه بيان قاطع فانسد به باب التاويل او كان عاما فلحقه
ما انسد به باب التخصيص ماخوذ مما ذكرنا وذلك مثل قوله
فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة جمع عام محتمل للتخصيص
فانسد باب التخصيص بذكر الكل وذكر الكل احتمل دليل التفرق فقطعه
بقوله اجمعون فصار مفسرا او حكمه الايجاب قطعا بلا احتمال
تخصيص ولا تاويل الا انه يحتمل النسخ فاذا ازداد قوة
واحكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل سمي محكما من احكام الكلام

البناء قال الله تعالى منه آيات محكمات هن ام الكتاب و
ذلك مثل قوله ان الله بكل شيء عليم واما الاربعة التي تقابل
هذه الوجوه فالخفي اسم لكل ما اشتبه معناه وخفي مراده
بعارض غير الصيغة لا ينال الا بالطلب وذلك ماخوذ من قولهم
اختفى فلان اي استتر في مصره بحيلة عارضة من غير تبديل في
نفسه فصار خاليا لا يدرك الا بالطلب وذلك مثل
النباش والطرار وهذا في مقابلة الظاهر ثم المشكل
وهو الداخل في اشكاله وامثاله مثل قولهم احرم اي دخل
في الحرم واشتى اي دخل في الشتاء وهذا فوق الاول لا ينال
بالطلب بل بالتامل بعد الطلب ليتميز عن اشكاله
وهذا الغموض في المعنى او لاستعارة بديعة وذلك يسمى غريبا
مثل رجل اغترب عن وطنه فاختلط باشكاله من الناس
فصار خفيا بمعنى زائد على الاول ثم المجمل وهو ما ازدحمت
فيه المعاني واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة
بل بالرجوع الى الاستفسار ثم الطلب ثم التامل بعد الطلب
وذلك مثل قوله تعالى وحرم الربوا فانه لا يدرك بمعاني اللغة
بحال وكذلك الصلوة والزكوة وهو ماخوذ من الجملة وهو

كرجل اغترب عن وطنه بوجه انقطع به أثره والمشكل
يقابل النص والمجمل يقابل المفسر فإذا صار المراد
مشتبها على وجه لا طريق لدركه حتى سقط طلبه ووجب
اعتقاد الحقية فيه سمي متشابها بخلاف المجمل فإن طريق
دركه متوهم وطريق درك المشكل قائم فأما المتشابه
فلا طريق لدركه إلا التسليم فيقتضي اعتقاد الحقية قبل
الإصابة وهذا معنى قوله تعالى وأخر متشابهات وعندنا
لا حظ للراسخين في العلم من المتشابه إلا التسليم على اعتقاد
حقية المراد عند الله وإن الوقف على قوله إلا الله
واجب وأهل الإيمان في العلم على طبقتين منهم من يطالب
بالإمعان في السير لكونه مبتلى بضرب من الجهل ومنهم
من يطالب بالوقف لكونه مكرما بضرب من العلم فأنزل
المتشابه تحقيقا للابتلاء وهذا أعظم الوجهين بلوى
وأعمهما نفعا وجدوى وهذا يقابل المحكم ومثاله
المقطعات في أوائل السور ومثاله إثبات رؤية الله عز
وجل في الدار الآخرة بالأبصار حقا بنص القرآن لقوله
تعالى وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة لأنه موجود

الى أن أقل مدة الحمل ستة أشهر إذا رفعت مدة الرضاع وهذا
القسم هو الثابت بالنظم بعينه وأما الثابت بدلالة النص
فما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهادا ولا استنباطا مثل
قوله تعالى فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما فهذا قول معلوم
بظاهره ومعلوم بمعناه أيضا وهو الأذى وهذا
معنى يفهم منه لغة حتى شارك فيه غير الفقهاء أهل الرأي
والاجتهاد كمعنى الإيلام من الضرب ثم تعدى حكمه إلى الضرب
والشتم بذلك المعنى فمن حيث إنه كان معنى لا عبارة لم
يسم نصا ومن حيث إنه ثبت به لغة لا استنباطا
سمي دلالة وإنه يعمل عمل النص وأما الثابت
باقتضاء النص فما لم يعمل النص إلا بشرط تقدم عليه
فإن ذلك أمر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا
مضافا إلى النص بواسطة المقتضى فكان كالثابت بالنص
وعلامته أن يصح به المذكور ولا يلغو عند ظهوره ويصلح
لما أريد به فأما قوله واسأل القرية فإن الأهل غير مقتضى
لأنه إذا ثبت لم يتحقق في القرية ما أضيف إليه بل هذا من باب

الاضمار للتصحيح المقتضى فان الموت لصحة المقتضى وفي مثاله الامر
بالتحرير للتكفير مقتضى للملك ولم يذكر هذا البيان موفقة تفسير هذه
الاصول لغة وتفسير معانيها وبيان ترتيبها والفصل الرابع في بيان احكامها

باب معرفة احكام الخصوص

اللفظ الخاص يتناول المخصوص قطعًا ويقينًا بلا شبهة
لما اريد به من الحكم لا الخلو الخاص عن هذا في اصل الوضع
ولئن احتمل التغيير عن اصل وضعه ولكن لا يحتمل التصرف
فيه بطريق البيان لكونه بينًا لما وضع له ومن ذلك الذي قال الله تعالى
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء قلنا نحن
المراد بها الحيض لانا اذا حملنا على الاطهار انتقص العدد
عن الثلاثة فصارت العدة قرئين وبعض الثالث واذا حملناه
على الحيض كانت ثلاثة كاملة والثلاثة اسم خاص لعدد
معلوم لا يحتمل غيره كالفرد لا يحتمل العدد والواحد لا يحتمل المثنى
فكان هذا بمعنى الرد وابطال ومن ذلك قوله تعالى واركعوا
مع الراكعين والركوع اسم لفعل معلوم وهو الميلان عن الاستواء
بما ينقطع اسم الاستواء فلا يكون الحاق التعديل به على سبيل الفرض حتى

تفسد الصلوة بتركه بيانا اصطلاحا لانه بين بنفسه بل يكون
رفعًا لحكم الكتاب بخبر الواحد لكنه يلحق به الحاق الفرع
بالاصل ليصير واجبًا ملحقًا بالفرض كما هو بمنزلة خبر
الواحد من الكتاب ومن ذلك قوله تعالى وليطوفوا
بالبيت العتيق وهذا فعل خاص وضع لمعنى خاص وهو
الدوران حول البيت فلا يكون توقفه على الطهارة
عن الحدث حتى لا يعتد الا بها عملا بالكتاب ولا بيانا
بل نسخًا محضًا فلا يصح بخبر الواحد لكنه يزاد عليه واجبًا
ملحقًا بالفرض كما هو بمنزلة خبر الواحد من الكتاب ليثبت
الحكم بقدر دليله ومن ذلك قوله تعالى يا ايها الذين
امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم فانما
الوضوء مسح وغسل وهما لفظان خاصان لمعنى
معلوم في اصل الوضع فلا يكون شرط النية في ذكر عملا
به ولا بيانا له وهو بين بنفسه لما وضع له بل يجب ان يلحق
به على الوصف الذي ذكرنا وبطل شرط الولاء والترتيب
والتسمية ايضا لما ذكرنا وصار مذهب المخالف في
هذا الاصل غلطًا من وجهين احدهما انه حط منزلة

الخاص من الكتاب عن رتبته والثاني انه رفع حكم خبر
الواحد فوق منزلته ومن ذلك قوله تعالى فلا تحل
له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وقال محمد و
الشافعي قوله حتى تنكح كلمة وضعت لمعنى خاص
وهو الغاية والنهاية فمن جعله محدثا حلا جديدا
لم يكن ذلك عملا بهذه الكلمة ولا بيانا لانها ظاهرة
فيما وضعت له بل كان ابطالا ولكنها تكون
غاية ونهاية والغاية والنهاية بمنزلة البعض
لما وصف بها وبعض الشيء لا ينفصل عن كله فتلغو
قبل وجود الاصل والجواب ان النكاح تذكر
ويراد به الوطء وهو اصله ويحتمل العقد ايضا على
ما يأتي في موضعه ان شاء الله تعالى وقد اريد به العقد
هنا بدلالة اضافته الى المراة لانها فعل مباشرة العقد
مثل الرجل فصحت الاضافة اليها واما فعل الوطء فلا
يضاف اليها مباشرته ابدا الا به لا يحتمل ذلك وانما ثبت
الدخول بالسنة على ما روي عن النبي عم انه قال لامراة
رفاعة وقد طلقها ثلاثا ثم نكحت بعبد الرحمن بن الزبير ثم جاءت

تتهمه بالعنة وقالت انما وجدته الا كهدبة ثوبي هذا اتريدين
ان تعودي الى رفاعة قالت نعم فقال لا حتى تذوقي من عسيلته
ويذوق من عسيلتك وفي ذكر العود دون النهاية اشارة
الى التحليل ثم في حديث اخر لعن الله المحلل والمحلل له
فثبت الدخول بدليل الا بصفة التحليل وقد ثبت
شرط الدخول به بالاجماع ومن صفة التحليل وانتم
ابطلتم هذا الوصف عن دليله عملا بما هو ساكت
وهو نص الكتاب عن هذا الحكم اعني الدخول باصله
ووصفه جميعا ومن ذلك قوله تعالى الطلاق مرتان
الاية فالله تعالى ذكر الطلاق مرة ومرتين
واعقبها باثبات الرجعة ثم اعقب ذكر الخلع بالمال
بقوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح
عليهما فيما افتدت به فانما ابتدا بفعل الزوج وهو الطلاق
ثم زاد فعل المراة وهو الافتداء وتحت الافراد تخصيص
المراة به ويتقرر فعل الزوج على ما سبق فاثبات فعل
الفسخ من الزوج بطريق الخلع لا يكون عملا به بل يكون رفعا ومن ذلك
قوله تعالى بعد هذا فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فالفاء حرف

خاص لمعنى مخصوص وهو الوصل والتعقيب وانا
وصل الطلاق بالافتداء بالمال واوجب صحته بعد
الخلع من وصله بالرجعي وابطل وقوعه بعد الخلع لم يكن
عملا ولا بيانا ومن ذلك قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم
محصنين فالباء للالصاق والابتغاء بالمال والابتغاء لفظ خاص
وضع لمعنى خاص وهو الطلب والطلب بالعقد
يقع فمن جوز تراخي البدل عن الطلب الصحيح الى المطلوب
وهو الوطي كان ذلك منه ابطالا فبطل به مذهب
الخصم في مسئلة المفوضة ومنه قوله تعالى قد علمنا ما فرضنا
عليهم في ازواجهم والفرض لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص
وهو التقدير فمن لم يجعل المهر مقدرا شرعا كان مبطلا
وكذلك الكناية في قوله فرضنا لفظ خاص يراد
به نفس المتكلم فدل ذلك على ان صاحب الشرع هو المتولي
للايجاب والتقدير ولم يقدر العبد امتثالية فمن
جعل الى العبد اختيار الايجاب والترك في المهر والتقدير
فيه كان ابطالا لموجب هذا اللفظ الخاص لا عملا به ولا
بيانا لانه بين ومن ذلك قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا

ايديهما جزاء بما كسبا قال الشافعي القطع لفظ خاص لمعنى مخصوص
فان يكون ابطال عصمة المال عملا به فعدم وقوعه في الذي
ابتنى والجواب ان ذلك ثبت بنص مقرون به عندنا وهو
قوله تعالى جزاء بما كسبا فان الجزاء المطلق اسم لما
يجب لله تعالى بدلا على خلوص الجناية الداعية الى الجزاء واقعة
على حقه ومن ضرورته تحويل العصمة اليه ولان الجزاء ابدا
على كمال المشروع لا شرع ما هو دون جزئي اي قطعي
وجزاء بالغ اي كفى وكما انه يستدعي كمال الجناية ولا كمال
مع قيام حق العبد في العصمة لانه تكون حراما لمعنى في غيره
ولا يلزم ان المالك لا يسقط ان يجد الجناية العصمة وهي
الحفظ ولا عصمة الا بكونه مملوكا فاما تعين المالك
فشرط ليصير حصمة متيقنا لا العين حتى لو وجد الحرز بلا مالك كان
كما في الكاتب ومتولي الوقف ونحوهما فلذلك تحولت
العصمة دون الملك لان الجناية تقع على المال والعصمة
صفة للمال لكونه مملوكا فاما الملك الذي هو صفة للمالك كيف
يكون محلا للجناية لينتقل وكيف ينتقل الملك وهو غير مشروع
فاما نقل العصمة فمشروع كما في الخمر وهذا الاصل بانه لا يجب

فان المراد بالامر مختص بصيغة لازمة عندنا ومن الناس من
قال ليس للمراد بالامر صيغة لازمة وحاصله ذكر ان افعال النبي عم
عندهم موجبة كالامر وهو قول بعض اصحاب مالك والشافعي
واحتجوا بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله وقوله
ام لكن برامر مستفادا بالفعل لما سمي به وقال عم صلوا كما رايتموني
اصلي فجعل المتابعة لازمة واحتج اصحابنا بان العبارات
انما وضعت دلالات على المعاني المقصودة ولا يجوز قصور
العبارات عن المعاني والمقاصد وقد وجدنا لكل مقاصد
الفعل مثل الماضي والحال والاستقبال مختصة بعبارات
وضعت لها فالمقصود بالامر كذلك يجب ان يكون مختصا
بالعبارة وهذا المقصود من اعظم المقاصد فهو بذلك اولى
واذا ثبت اصل الموضوع كان حقيقة فيكون لازمة
الا بدليل الا يرى ان اسماء الحقايق لا تسقط عن مسمياتها
ابدا واما المجاز فيصح نفيه فقال للاب انه ليس اب لا
ينفى عنه الجد ويسمى الجد ابا ويصح نفيه ثم هنا يصح ان تقال
ان فلانا لم يامر اليوم بشيء مع كثرة افعاله واذا كان بعبارة
الامر لم يستقم نفيه وقد قال النبي عم حين خلع نعليه فخلع الناس

نعالهم

نعالهم منكرا عليهم ما لكم خلعتم نعالكم وانكر عليهم الموافقة
في وصال الصوم وقال اني ابيت عند ربي فيطعمني ويسقيني
فثبت ان صيغة الامر لازمة ولا ننكر تسميته مجازا
لان الفعل يجب به فسميته مجازا والنبي عم دعا الى
الموافقة بلفظ الامر بقوله صلوا كما رايتموني اصلي
فدل ان الصيغة لازمة ومن ذكر

باب موجب الامر

واذا ثبت خصوص الصيغة ثبت خصوص المراد في اصل
الوضع وهو قول عامة الفقهاء ومن الناس من قال انه مجمل
في حق الحكم لا يجب به حكم الا بدليل زايد واحتجوا بان
صيغة الامر استعملت في معان مختلفة للايجاب مثل قوله
تعالى اقيموا الصلوة وللندب مثل قوله وابتغوا من فضل الله
وللاباحة مثل قوله واذا حللتم فاصطادوا وللتقريع مثل قوله
واستفزز من استطعت منهم بصوتك وللتوبيخ مثل قوله فمن شاء فليؤمن
ومن شاء فليكفر واذا اختلفت وجوهه لم يجب العمل به الا
بدليل زايد ولعامة العلماء ان صيغة الامر لفظ خاص من تصاريف
الفعل فكان العبارات لا تقصر عن المعاني فكذا كل العبارات في
اصل الوضع مختصة بالمراد ولا يثبت الاشتراك الا بعارض فكذلك

صيغة الأمر لمعنى خاص ثم الاشتراك إنما ثبت بضرب من
الدليل المغير كساير ألفاظ الخصوص ثم الفقهاء سوى الواقفية
اختلفوا في حكم الأمر قال بعضهم حكمه الإباحة وقال
بعضهم الندب وقال عامة العلماء حكمه الوجوب أما
الذين قالوا بالإباحة قالوا إنما ثبت أمرا كان مقتضيا للوجود
فثبت أدناه وهو الإباحة والذين قالوا بالندب قالوا لا بد مما
يوجب ترجيح جانب الوجود وأدنى ذلك معنى الندب
إلا أن هذا فاسد لأنه إذا ثبت أنه موضوع لمعناه الخصوص
به كان الكمال أصلا فيه فيثبت أعلاه على احتمال
الأدنى إذ لا قصور في الصيغة ولا في ولاية المتكلم والحجة لعامة
الفقهاء الكتاب والإجماع والدليل المعقول أما الكتاب
فقوله تعالى إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون
وهذا عندنا على أنه أريد به ذكر الأمر بهذه الكلمة والتكلم
بها على الحقيقة لا مجاز عن الإيجاد بل كلاما حقيقة من غير
تشبيه ولا تعطيل وقد أجرى سنته في الإيجاد بعبارة الأمر فلو
لم يكن الوجود مقصودا بالأمر لما استقام قرينة للإيجاد
وقال ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره فقد نسب وأضاف

١٣

القيام إلى الأمر وذلك دليل على حقيقة الوجود مقصودا بالأمر
وقال فليحذر الذين يخالفون عن أمره وكذلك دلالة الإجماع حجة الأمر
من أراد طلب فعل لم يكن في وسعه أن يطلبه إلا بلفظ الأمر
والدليل المعقول أن تصاريف الأفعال وضعت لمعاني على الخصوص
كساير العبارات فصار معنى المضي للماضي حقا لازما لا يدل
وكذلك الحال والاستقبال لا يخرج عن موضوعه
فكذلك صيغة الأمر لطلب المأمور به فيكون حقا لازما له على أصل
الوضع إلا أن الأمر فعل متعد لازمه ائتمر ولا وجود للمتعدي
إلا أن يثبت لازمه كالكسر لا يتحقق إلا بالانكسار فقضية الأمر لغة أن لا يثبت
إلا بالامتثال إلا أن ذلك لو ثبت بالأمر نفسه لسقط الاختيار من
المأمور أصلا وللمأمور عندنا ضرب من الاختيار وإن كان ضروريا
فنقل حكم الوجود إلى الوجوب حقا لازما بالأمر لا يتوقف
على اختيار المأمور وتوقف الوجود على اختيار المأمور
صيانة واحترازا عن الجبر فلذلك صار الأمر للإيجاب والله أعلم
ولو وجب التوقف في حكم الأمر لوجب في النهي فيصير
حكمهما واحدا أو هو باطل وما اعتبره الواقفية من الاحتمال
يبطل الحقائق كلها وذلك محال ألا ترى أنا لم ندع أنه محكم وإذا أريد

بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال
الكرخي والجصاص بل هو مجاز لان اسم الحقيقة لا تترد د
عن النفي والاثبات فلما جاز ان يقال انه غير مامور
بالنفل دل انه مجاز لانه جاز اصله وتعداه ووجه القول
الاخر ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه
قاصر لا مغاير لان الوجوب ينتظمه وهذا اصح ويتصل بهذا
الاصل ان الامر بعد الحظر لا يتعلق بالندب والاباحة لا محالة بل
هو للايجاب عندنا الا بدليل استدلالا باصله وصيغته ومنهم من
قال بالندب والاباحة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا ولكن
ذكر عندنا بقوله تعالى قل احل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح
مكلبين لا بصيغته ومن هذا الاصل الاختلاف في الموجب

باب موجب الامر في معنى العموم والتكرار

قال بعضهم صيغة الامر توجب العموم والتكرار وقال بعضهم لا بل
تحتمله وهو قول الشافعي وقال بعض مشايخنا لا توجبه ولا تحتمله
الا ان يكون معلقا بشرط او مخصوصا بوصف وقال عامة مشايخنا لا توجبه
ولا تحتمله بكل حال غير ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه ويحتمل كله بدليله
مثال هذا الاصل رجل قال لامرأته طلقي نفسك او قال ذلك لاجنبي فان ذلك

واقع على الثلث عند بعضهم وعند الشافعي يحتمل الثلث والمثنى وعندنا
يقع على الواحدة الا ان ينوي الكل وجه القول الاول ان لفظ الامر
مختصر من طلب الفعل بالمصدر الذي هو اسم لجنس الفعل والمختصر
من الكلام والمطول سواء واسم الفعل اسم عام لجنسه فوجب العمل
بعمومه كساير الفاظ العموم وجه قول الشافعي هو ما ذكرنا غير
ان المصدر اسم نكرة في موضع الاثبات فاوجب الخصوص
على احتمال العموم الا يرى ان نية الثلث صحيحة وهو عدد لا محالة
فكذا المثنى الا يرى الى قول الاقرع بن حابس في السوال عن
الحج العامنا هذا ام للابد ووجه القول الثالث الاستدلال
بالنصوص الواردة في الكتاب والسنة مثل قوله تعالى
اقم الصلوة لدلوك الشمس وان كنتم جنبا فاطهروا واحتج
من ادعى التكرار بحديث الاقرع بن حابس حين قال
في الحج العامنا هذا يا رسول الله ام للابد فقال عم بل للابد
فلو لم يحتمل اللفظ لما اشكل عليه ولنا ان لفظ الامر صيغة اختصرت
لمعناها من طلب الفعل لكن لفظ الفعل فرد وكذلك ساير الاسماء
المفردة والمصادر مثل قول الرجل طلقي اي اوقعي طلاقا او
افعلي تطليقا والتطليق وهما اسمان فردان ليسا بصيغتي

جمع ولا عدد وبين الفرد والعدد تناف فكما لا يحتمل العدد معنى الفرد
لا يحتمل الفرد معنى العدد ايضا وكذلك الامر بسائر الافعال
كقوله اضرب اي اكتسب ضربا او الضرب وهو فرد بمنزلة زيد وعمرو
وبكر فلا يحتمل العدد الا انه اسم جنس له كل وبعض فالبعض منه
الذي هو اقله فرد حقيقة وحكما اما الطلقات الثلاث
فليست بفرد حقيقة بل هي اجزاء متعددة ولكنها فرد حكما
لانها جنس تصار من طريق الجنس واحدا الا ترى انه اذا اعددت
الاجناس كان هذا باجزائه واحدا فصار هذا واحدا من
حيث هو جنس وله ابعاض كالانسان فرد من حيث هو
ادمي ولكنه ذو اجزاء متعددة فصار هذا الاسم الفرد واقعا
على الكل بصفة انه واحد لكن من افراد حقيقة وحكما من كل وجه
فكان اولى بالاسم عند اطلاقه والاخر محتملا فاما ما بين الاقل والكل
فعدد ليس بفرد حقيقة ولا حكما ولا صورة ولا معنى فلا يحتمله الفرد
وكذلك سائر اسماء الاجناس اذا كانت فردا صيغة او دلالة
اما الفرد صيغة فمثل قول الرجل والله لا اشرب ماء او الماء انه
يقع على الاقل ويحتمل الكل فاما ما قدرا من اقدار المتخللة بين الحدين
فلا وكذلك لا آكل طعاما او ما يشبهه واما الفرد دلالة فمثل قول
الرجل لا اتزوج النساء ولا اكلم العبيد او بني ادم او لا اشترى الثياب
لمن ذكرنا يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا جمع صار مجازا عن اسم
الجنس لانا اذا بقيناه جمعا الغا حرف العهد اصلا واذا
جعلناه جنسا بقي اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع من
وجه في الجنس فكان الجنس اولى قال الله تعالى لا يحل لك النساء
من بعد وذلك الخبر بالجمع فصار هذا وسائر اسماء الجنس
الاجناس سواء وانما اشكل على الاقرع بن حابس لانه اعتبر ذلك
بسائر العبادات والله اعلم وعلى هذا يخرج ان كل اسم فاعل
دل على المصدر لغة مثل قوله والسارق والسارقة لم يحتمل العدد
حتى قلنا لا يجوز ان يراد بالاية الا الايمان لان الكل من الايمان
غير مراد بالاجماع فصار الواحد مرادا وبالفعل الواحد
لا يقطع الا واحد وموجب الامر على ما فسرنا يتنوع نوعين

وكل نوع منها يتنوع نوعين وهذا تنويع في صفة الحكم وهذا

باب يلقب ببيان صفة حكم الامر وذلك

نوعان اداء وقضاء فالاداء انواع ثلاثة اداء محض كامل واداء
قاصر وما هو شبيه بالقضاء والقضاء انواع ثلاثة نوع منه بمثل معقول
ونوع بمثل غير معقول ونوع بمعنى الاداء وهذه الاقسام تدخل في حقوق الله تعالى

وتدخل في حقوق العباد ايضا وللاداء اسم لتسليم نفس الواجب
بالامر والقضاء اسم لتسليم مثل الواجب به كمن غصب شيئا لزمه
تسليم عينه ورده فيصير به مؤديا واذا هلك لزمه ضمانه
فيصير به قاضيا وقد يدخل في الاداء قسم اخر وهو النفل على قول
من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب فاما القضاء
فلا يحتمل هذا الوصف قال الله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا
الامانات الى اهلها وقد يدخل احدى العبارتين في قسم
الاخرى فيسمى اداء قضاء الا ان القضاء لفظ متسع وقد يستعمل
الاداء في القضاء مقيدا الا ان الاداء خصوصا بتسليم نفس
الواجب وعينه لان مرجع العبارة الى الاستقصاء وشدة الرعاية
كما قيل في اللاتي منه الذئب يادو للغزال ياكله اي يختال ويتكلف
ليختله واما القضاء فاحكام الشيء نفسه لا ينبئ عن شدة الرعاية
واختلف المشايخ في القضاء ايجب بنص مقصود ام بالسبب
الذي يوجب الاداء فقال بعضهم بنص مقصود لان القربة عرفت
قربة بوقتها واذا فاتت عن وقتها فلا يعرف لها مثل
الا بالنص فكيف يكون مثلا بالقياس وقد ذهب وصف
فضل الوقت وقال عامتهم يجب بذلك السبب وبيان ذلك

لان الله تعالى اوجب القضاء في الصوم بالنص فقال فعدة من
ايام اخر وجاءت السنة بالقضاء في الصلوة وقال النبي عم
من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك
وقتها فقلنا نحن وجب القضاء في هذا بالنص وهو معقول
فان الاداء كان فرضا في الوقت فاذا فات كان مضمونا
وهو قادر على تسليم مثله من عنده لكون النفل مشروعا له
من جنسه امر بصرف ماله الى ما عليه وسقط فضل الوقت
الى غير مثل والى غير ضمان الا بالاثم ان كان عامدا للعجز واذا
عقل هذا وجب القياس به في قضاء المنذورات المتعينة
من الصلوة والصيام والاعتكاف وهذا اقيس واشبه
بمسائل اصحابنا ولهذا قلنا في صلوة فاتت عن ايام التشريق
وجب قضاؤها بلا تكبير لانه لا تكبير عنده في ساير الايام ثم
لم يسقط ما قدر عليه بهذا العذر وتفرع من هذا الاصل
مسئلة النذر بالاعتكاف في شهر رمضان اذا صامه
ولم يعتكف انه يقضي اعتكافه ولا يجزي في شهر رمضان
الاخر قالوا لان القضاء انما وجب ابتداء بالتفويت لا
بالنذر والتفويت سبب مطلق عن الوقت فصار كالنذر

المطلق لكنا نقول انا وجب القضاء في هذا بالقياس على
ما قلنا لا بنص مقصود في هذا الباب واذا ثبت هذا لم
يمكن بتقرر اضافته الى السبب الاول الا ترى انه يجب
بالفوات مرة وبالتفويت اخرى الا ترى ان الاعتكاف الواجب
بالنذر مطلقا يقتضي صوما للاعتكاف اثره لجابه وانما
جاء هذا النقصان في مسئلة شهر رمضان بعارض شرف
الوقت وما ثبت بشرف الوقت فقد فات بحيث لا يتمكن
الكتاب مثله الا بالحيوة الى رمضان اخر وهو وقت
مديد يستوي فيه الحيوة والموت فلم يثبت القدرة فسقط
فبقي مضمونا باطلاقه وكان هذا العود الوجهين لا لزما
ثبت بشرف الوقت من الزيادة احتمل السقوط فالنقصان
والرخصة الواقعة بالشرف لان يحتمل السقوط والعود
الى الكمال اولى فاذا عاد ابتداء في الرمضان الثاني ومن الاداء
في العبادات يكون الموقتة في الوقت وفي غير الموقتة
ابدا على ما نبين ان شاء الله تعالى والمحض منه ما يؤديه
الانسان بوصفه على ما شرع مثل الصلوة بجماعة فاما
فعل المنفرد فاداء فيه قصور الا ترى ان الجهر عن المنفرد

ساقط والشارع مع الامام في الجماعة مؤد اداء محضا والمسبوق
ببعض الصلوة مؤد ايضا لكنه منفرد فكان قاصرا ومن نام خلف
الامام او احدث فذهب فتوضأ ثم عاد بعد فراغ الامام
فهذا مؤد اداء يشبه القضاء الا ترى انهم قالوا في مسافر اقتدى
بمسافر في الوقت ثم سبقه الحدث او نام حتى فرغ الامام من الصلوة
ثم سبقه الحدث فدخل مصره للوضوء او نوى الاقامة وهو في
غير مصره والوقت باق انه يصلي ركعتين ولو تكلم صلى اربعا
ولو كان الامام بعد لم يفرغ او كان هذا الرجل مسبوقا صلى
اربعا ولو تكلم صلى اربعا كما في المسئلة الاولى واصل ذلك ان
هذا مؤد باعتبار الوقت لكنه باعتبار فراغ الامام
لانه كانه خلف الامام في الحكم لا انه في الحقيقة خلفه فصار
قاضيا لما انعقد له احرام الامام بمثله والمثل بطريق القضاء انما يجب
بالسبب الذي اوجب الاصل فما لم يتغير الاصل لا يتغير المثل فاذا
لم يفرغ الامام حتى وجد من المقتدي ما يوجب اكمال صلوته
تمت صلوته بنية اقامته او بدخول مصره لانه مؤد في الوقت
فاما اذا فرغ الامام ثم وجد ما ذكرنا فانما اعترض هذا على
القضاء دون الاداء فاذا لم يتغير الاداء لم يتغير القضاء كما اذا صار

قضاء محضا بالفوات عن الوقت ثم وجد المغير واذ تكلم فقد

بطل معنى القضاء وعاد الامر الى الاداء فتغير بالمغير لقيام الوقت

بخلاف المسبوق ايضا لانه مؤد ولهذا قلنا في اللاحق لا يقرأ

ولا يسجد للسهو بخلاف المسبوق لما بينا انه قاض لما انعقد له

احرام الامام بجماعة واما القضاء فنوعان اما بمثل معقول

كما ذكرنا واما بمثل غير معقول كمثل الفدية في باب الصوم وثواب النفقة في الحج باحجاج النائب لانا لا نعقل المماثلة بين

الصوم والفدية لا صورة ولا معنى فلم يكن مثلا قياسا واما

الصوم فمثل صورة ومعنى وكذلك بين افعال الحج ونفقة الاحجاج مماثلة

بوجه لكنا جوزناه بالنص قال الله تعالى وعلى الذين يطيقونه

فدية طعام اي لا يطيقونه وهذا مختص بالاجماع وثبت الحج

بحديث الخثعمية انها قالت يا رسول الله ان ادركه الحج وهو شيخ

كبير لا يستمسك على الراحلة افتجزيني ان احج عنه فقال عم ارايت لو كان

على ابيك دين فقضيته اما كان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله

احق ولهذا قلنا ان ما لا يعقل مثله يسقط كمن نقص صلوته في اركانها

بتغير ولهذا قال ابو حنيفة وابو يوسف فيمن ادى في الزكوة خمسة

دراهم زيوفا عن خمسة جياد فانه يجوز ولا يعتبر الا الجودة

قوله ان احج عنه في اكثر الصحيحة بضم الهمزة بفتح الهمزة وضم الحاء اي احرم عنه بنفسي او ادي افعاله عنه وهذا هو المشهور في الرواية وعلى هذا الوجه لا دلالة في الحديث على النيابة قايم مقام الافعال فلا يستقيم التمسك به في هذه المسئلة الا ان تقول انها كان امرها ابدا كذا وانفق عليها ودي في بعض النسخ ان احج بضم الهمزة وكسر الحاء اي امر احدا ان يحج عنه وعلى هذا الوجه صح التمسك

١٨

لا يستقيم اداؤها مثلها صورة ولا مثلها قيمة لانها غير متقومة

فسقطت اصلا واحتاط محمد في ذلك الباب فاوجب قيمة

الجودة من الدراهم والدنانير ولهذا قلنا النذر بالحج ماشيا لانفقه

والوقوف بعرفات والاضحية لذلك فان قيل فاذا ثبت

هذا بالنص غير معقول فلم اوجبتم الفدية في الصلوة بالنص

قياسا على الصوم من غير تعليل قلنا الانما ثبت من حكم الفدية

في الصوم يحتمل ان يكون معلولا والصلوة نظير الصوم بل

اهم منه لكنا لم نعقل واحتمل ان لا يكون معلولا وما لا ندركه

لا يلزمنا العمل به لكن لما احتمل الوجهين امرناه بالفدية

احتياطا فلئن كان مشروعا فقد تادى والا فليس به باس

ثم الحكم بجوازه مثل حكمنا به في الصوم لانا حكمنا به في الصوم

قطعا ورجونا القبول من الله تعالى في الصلوة فضلا فقال

محمد في الزيادات في هذا يجزيه ان شاء الله تعالى كما اذا

تطوع به الوارث في الصوم فان قيل فالاضحية لا مثل

لها وقد اوجبتم بعد فوات وقتها التصدق بالعين

او بالقيمة قلنا الاضحية ثبتت قربة بالنص واحتمل ان

يكون التصدق بعين الشاة او بقيمتها اصلا لانه هو المشروع

في باب المال كما في سائر الصدقات الا ان الشرع نقل من الاصل
الى التضحية وهو نقصان في المالية باراقة الدم عند محمد وباراقة
الدم وازالة التمول عن الباقي عند ابي يوسف على ما تبين
في مسئلة التضحية اتمنع الرجوع في الهبة ام لا فنقل الى هذا تطييبا
للطعام وتحقيقا لمعنى العيد بالضيافة الا انه يحتمل ان يكون
التضحية اصلا فلم نعتبر هذا الموهوم في معارضة المنصوص
المتيقن فاذا فات المتيقن بفوات وقته وجب العمل بالموهوم
مع احتمال الاحتياط ايضا والدليل على انه كان بهذا الطريق
لا انه مثل الاضحية انه اذا جاء العام القابل لم ينتقل الحكم
الى الاضحية وهذا وقت يقدر فيه على اداء مثل الاصل فيجب
ان يبطل الخلف كما في الفدية الا انه لما ثبت اصلا من الوجه
الذي بينا وقع الحكم به ثم لم ينتقض الحكم بالشك ايضا واما
القضاء الذي يشبه الاداء فمثل رجل ادرك الامام في العيد
راكعا كبر في ركوعه وهذا قد فات من موضعه فكان قضاء
وهو غير قادر على مثله من عنده قربة فكان ينبغي ان لا يقضي الا انه
قضاء يشبه الاداء لان الركوع يشبه القيام وهذا الحكم قد ثبت
بالسنة لان تكبير الركوع محسوب منها وليست في حال محض القيام

فاحتمل ان يلحق بها بنظائرها فوجب عليه التكبير اعتبارا
لشبهة الاداء احتياطا ولذلك السورة اذا فاتت عن الاوليين وجبت
في الاخريين لان موضع القراءة جملة الصلوة الا ان الشفع الاول
انما يعين بخبر الواحد الذي يوجب العمل وقد بقي للشفع الثاني
شبهة كونه محلا وهو من هذا الوجه ليس بفائت فوجب
اداؤها اعتبارا لهذه الشبهة ولئن كان قضاء في الحقيقة
ولهذا لو ترك الفاتحة سقطت لان المشروع من الفاتحة في
الاخريين انما شرع احتياطا فلم يستقم صرفها الى ما عليه
ولم يستقم اعتبار معنى الاداء لانه مشروع اداء فيتكرر فلذلك
قيل سقط والسورة لم تجب قضاء لانه ليس عنده في
الاخريين قراءة سورة تصرفها الى ما عليه وانما وجبت
لاعتبار الاداء واما حقوق العباد فهي تنقسم
على هذا الوجه اما الاداء الكامل فهو رد عين الحق في الغصب
والبيع واداء الدين فالقاصر مثل ان يغصب عبدا فارغا
ثم يرده مشغولا بالجناية او يسلم المبيع مشغولا بالجناية
او الدين او ما اشبه ذلك حتى اذا هلك في هذا الوجه انتقض
التسليم عند ابي حنيفة وعندهما هذا تسليم كامل لان العيب لا ينعدم

تمام التسليم ولو عيبت عنقها وأداء الزيوف في الدين
اذا لم يعلم به صاحب الحق اداء باصله لانه من جنس حقه
ولكن ليس باداء بوصفه لعدمه فصار قاصرا ولهذا
قال ابو حنيفة ومحمد في انها اذا هلكت عند القابض
بطل حقه اصلا لانه لما كان اداء باصله صار مستوفيا
وبطل الوصف لانه لا مثل له صورة ولا معنى ولم يجز ابطال
الاصل للوصف اذ الانسان لا يضمن لنفسه واستحسن
ابو يوسف فاوجب مثل المقبوض احياء لحقه في هذا
الوصف والاداء الذي يشبه القضاء وهو
ان يتزوج رجل امراة على ابيها وهو عبد فاستحق وجبت
قيمته فان لم يقض بقيمته حتى ملك الزوج الاب بوجه من
الوجوه لزمه تسليمه الى المراة لانه عين حقها في المسمى الا
انه في معنى القضاء لان تبدل الملك اوجب تبدلا في العين حكما
فكان هذا عين حقها في المسمى لكن في معنى المثل ولهذا قلنا ان
الزوج اذا ملكه لا يملك ان يمنعها اياه لانه عين حقها ولهذا
قلنا انه لا يعتق عليها قبل القبض حتى يسلمه اليها او يقضي
به لها لانه مثل من وجه فلا يملك الا بالتسليم ولهذا قلنا اذا اعتقه

الزوج او كاتبه او باعه قبل التسليم صح لانه مثل من وجه وعليه
قيمته ولهذا قلنا انه لو كان القاضي قضى بقيمته على الزوج ثم ملكه
الزوج لم يكن لها حقها لا يعود اليه وهذه الجملة في نكاح الجامع
مذكورة ويتصل بهذه الجملة لو ان من غصب طعاما فاطعمه
المالك وهو غير عالم به لم يبرأ عند الشافعي لانه ليس باداء
ما مور به لانه غرور اذ المرء لا يتحامى في العادات عن مال
غيره في موضع الاباحة فالشرع لم يامر بالغرور فبطل الاداء
نفيا للغرور فصار معنى الاداء لغوا ردا للغرور وقلنا نحن
هذا اداء حقيقة لانه عين ماله وصل الى يده ولو كان قاصرا لتم
بالهلاك فكيف لا يتم وهو في الاصل كامل فاما الخلل الذي ادعاه
فانما وقع بجهله والجهل لا يبطله ولكن بالجهل عذرا وكيف
يجعل عذرا في تبديل اقامة الفرض اللازم والعادة المخالفة
للديانة الصحيحة على ما زعم لغو لانه عين ماله وصل الى يده
واما القضاء بمثل معقول فنوعان كامل وقاصر اما الكامل
فالمثل صورة ومعنى وهو اصل في ضمان العدوان ولهذا في باب القروض
تحقيقا للجبر حتى كان بمنزلة الاصل من كل وجه فكان سابقا واما
المثل القاصر فالقيمة فيما له مثل اذا انقطع مثله وفيما لا مثل له حق

المستحق في الصورة والمعنى الا ان الحق في الصورة قد فات للعجز
عن القضاء به فبقي المعنى ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله فيمن قطع يد
رجل ثم قتله عمدا انه يقطعه ثم يقتله لان القتل بعد القطع الولي ان
شاء قتله لانه مثل كامل فاما القتل المنفرد فمثل قاصر وقالا
بل يقتله ولا يقطعه لان القتل بعد القطع تحقيق لموجب القطع
فصار امر الجناية الى القتل يؤول وقلنا هذا هكذا من طريق
المعنى فاما من طريق الصورة في باب جزاء الفعل فلا لان
لان القتل قد يصلح ماحيا اثر القطع كما يصلح محققا لانه علة
مبتداة صالحة للحكم فوق الاول فخيرناه بين الوجهين ولهذا
قلنا لا يضمن المثلي بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة
عند ابي حنيفة رحمه الله لان المثل القاصر لا يصير مشروعا مع احتمال الاصل وهو المثل
ولا ينقطع الاحتمال الا بالقضاء ولهذا لا يضمن منافع الاعيان
بالاتلاف بطريق التعدي لان العين ليس بمثل لها لا صورة ولا
معنى اما الصورة فلا شك فيها واما المعنى فلان المنافع اذا وجدت
كانت اعراضا لا يبقى زمانين وليس لها الا بقى زمانين صفة
التقوم بحال لان التقوم لا يسبق الوجود وبعد الوجود
التقوم لا يسبق الاحراز والاقتناء كالصيد والحشيش والماء

والاعراض

والاعراض لا يقبل هذه الاوصاف الا ان يثبت احرازها
بولاية العقد حكما شرعيا بناء على جواز العقد فلا يثبت
في غير موضع العقد بل يثبت التقوم في حكم العقد خاصة ولان
التقوم في حكم العقد يثبت لقيام العين مقامها وهذا اصح
الا ترى ان ضمان العقد فاسدا كان او جايزا يجب بالتراضي
فوجب بناء التقوم على التراضي وضمان العدوان يعتمد اوصاف العين
والرجوع اليها عند التقوم على ما عرف ولان التفاوت
بين ما يبقى وبين ما لا يبقى ويقوم العرض به وبين العرض القايم به تفاوت فاحش
فلم يصلح مثلا له بمعنى ان حكم الشرع في العدوان علاوة ضمان العقود
لان العقود مشروعة بنيت على الوسع والتراضي باعتبار
الحاجة اليها فان كل واحد منا يحتاج الى دار يسكن فيها
ورب لا يجد ثمن دار يشتريه فالشرع جعل المنافع مثلا
للدراهم للحاجة فسقط اعتبار هذا التفاوت الا يرى ان اعتبار
هذا التفاوت في ضمان العقود يبطلها اصلا واعتباره في ضمان
العدوان لا يبطله اصلا بل يؤخره الى دار الجزاء لانه يبطل حكما
للعجز فالعدم في نفسه واهدار التفاوت يوجب ضررا لازما
بالغاصب في الدنيا والاخرة وايجب التمييز بين الجايز والفاسد

لان ذلك يؤدي الى الحرج فلم يعتبر فيما شرع ضرورة اما
القضاء بمثل غير معقول فهو كغير المال المتقوم اذا ضمن بالمال
المتقوم كان مثلا غير معقول مثل النفس تضمن بالمال لان
المال ليس بمثل للنفس لا صورة ولا معنى لان الادمي مالك مبتذل
لما سواه والمال مملوك مبتذل فلا يتشابهان بوجه ولهذا
قلنا ان المال غير مشروع مثلا عند احتمال القصاص لان القصاص
مثل للاول صورة ومعنى وهو الاحياء الذي هو المقصود فلم
يجز ان نزاحمه ما ليس بمثل صورة ولا معنى وانما شرعت الدية
عند عدم المثل صيانة للدم عن الهدر منة على القاتل بان سلمت
له نفسه وللقتيل بان لم يهدر حقه ولهذا قلنا نحن خلافا
للشافعي ان القصاص لا يضمن لوليه بالشهادة الباطلة على
العفو وبقتل القاتل لان القصاص ليس بمتقوم فلم يكن له
مثل صورة ومعنى وانما شرعت الدية صيانة للدم عن الهدر
والعفو عن القصاص مندوب اليه فكان جايزا ان
يهدر تحسينا ولهذا قلنا ان ملك النكاح لا يضمن بالشهادة
بالطلاق بعد الدخول وبقتل المنكوحة وبردتها لانه ليس
بمال متقوم وانما تقوم بالمال بضع المرأة تعظيما لخطره وانما

الخطر للمملوك واما الملك الوارد عليه فلا حتى صح ابطاله بغير
شهود ولا ولي ولهذا المعنى لم يتقوم عند الزوال لانه ليس
بتعرض له بالاستيلاء بل اطلاق وتركه ولا يلزم الشهادة بالطلاق قبل
الدخول فانها عند الرجوع توجب ضمان نصف المهر لان
ذلك لم يجب قيمة للبضع الا يرى انه لا يجب مهر المثل تاما
بل يجب المسمى كما قال الشافعي ولكن المسمى الواجب بالعقد لا يستحق
عند سقوط تسليم البضع فلما اوجبوا عليه تسليم النصف مع
فوات تسليم البضع كان قصر اليد عن ذلك المال فاشبه الغصب
واما القضاء الذي في حكم الاداء فمثل رجل يزوج امرأة على
عبد بغير عينه انها اذا ادى القيمة اجبرت على القبول وقيمة
الشيء قضاء له لا محالة انما يصار اليها عند العجز عن تسليم المثل
وهذا الاصل لما كان مجهولا من وجه معلوما من وجه صح تسليمه
من وصفه واحتمل العجز فان ادى صح وان اختار جانب
العجز وجبت قيمته ولما كان الاصل لا يتحقق اداؤه الا
بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم صار التقويم اصلا من هذا الوجه
فصارت القيمة مزاحمة للمسمى بخلاف العبد المعين لانه معلوم
بدون التقويم فصارت قيمته قضاء محضا فلم يعتبر عند القدرة ومن

قضية الشرع في هذا الباب لان حكم الامر موصوف بالحسن
عرف ذلك بكونه مامورا به لا بالعقل نفسه اذ العقل
غير موجب بحال وهذا الباب لتقسيم باب
بيان صفة الحسن للمامور به نوعان في هذا
الباب حسن لمعنى في نفسه وحسن لمعنى في غيره فالحسن لمعنى
في نفسه ثلثة اضرب ضرب لا يقبل سقوط هذا الوصف بحال
وضرب يقبله وضرب منه ملحق بهذا القسم لكنه مشابه
لما حسن لمعنى في غيره والذي حسن لمعنى في غيره ثلثة اضرب
ايضا فضرب منه ما هو حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه
مقصود لا يتادى بالذي قبله بحال وضرب منه ما هو حسن
لمعنى في غيره لكنه يتادى بنفس المامور به فكان شبيها
بالذي حسن لمعنى في نفسه وضرب منه ما هو حسن
لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او
ملحقا به وهذا القسم يسمى جامعا اما الضرب الاول من
القسم الاول فنحو الايمان بالله تعالى وصفاته حسن لعينه
غير انه نوعان تصديق وهو ركن لا يحتمل السقوط بحال حتى
انه متى تبدل بضده كان كفرا واقرار هو ركن ملحق به لكنه

يحتمل

يحتمل السقوط بحال حتى اذا تبدل بضده بعذر الاكراه لم يعد
كفرا لان اللسان ليس معدن التصديق ولكن ترك البيان
من غير عذر يدل على فوات التصديق فكان ركنا
فمن صدق بقلبه وترك البيان من غير عذر لم يكن
مومنا ومن لم يصادف وقتا يتمكن فيه من البيان وكان مختارا
في التصديق كان مومنا والصلوة حسنت
لمعنى في نفسها من التعظيم لله تعالى الا انها دون التصديق
وهي نظير الاقرار حتى سقطت باعذار كثيرة الا انها ليست
بركن في الايمان على الاقرار وجودا وعدما
دالة على التصديق والضرب الثالث الزكوة والصوم
والحج فان الصوم صار حسنا لمعنى قهر النفس والزكوة
لمعنى حاجة الفقير والحج لمعنى شرف المكان الا ان هذه الوسائط
غير مستحقة لانفسها لان النفس ليست بجانية في صفتها
والفقير ليس بمستحق عبادة والبيت ليس بمستحق لنفسه وصارت
هذه كالقسم الاول عبادة خالصة لله تعالى حتى شرط لها
اهلية كاملة واما الضرب الثاني فمثل السعي
الى الجمعة ليس بمقصود انما حسن لاقامة الجمعة الذي به تمكن

من اقامة الجمعة وقط لا يتادى به الجمعة مقصودة وكذلك الوضوء

من حيث هو فعل يفيد الطهارة للبدن ليس بعبادة مقصودة

لانه في نفسه تبرد وتطهر لكن انما حسن لانه يراد به اقامة

الصلوة ولا تتادى به الصلوة خالة وتسقط بسقوطها وتستغني

عن صفة القربة في الوضوء حتى يصح بغير نية عندنا ومن حيث

جعل الوضوء في الشرع قربة يراد بها ثواب الآخرة كساير

القرب لا يتادى بغير نية الا ان الصلوة تستغني عن هذا

الوصف في الوضوء والضرب الثاني الجهاد وصلوة الجنازة

انما صار احسنين بمعنى كفر الكافر واسلام الميت وذلك

معنى منفصل عن الجهاد والصلوة حتى لو ان الكفار لو اسلموا

لم يبق الجهاد مشروعا ان تصور ذلك لكنه خلاف الخبر

واذا صار حق المسلم مقضيا بصلوة البعض سقط عن الباقين

ولما كان المقصود يتادى بالمامور به بعينه كان شبيها

بالقسم الاول واما الضرب الثالث فمختص بالاداء دون

القضاء وذلك عبارة عن القدرة التي يتمكن بها العبد من

اداء ما لزمه وذلك شرط الاداء دون الوجوب واصل

ذلك قول الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وهو نوعان

مطلق

مطلق وكامل فاما المطلق منه فادنى ما يتمكن به المامور

من اداء ما لزمه بدنيا كان او ماليا وهذا فضل ومنة

من الله تعالى عندنا وهذا شرط في اداء حكم كل امر حتى

اجمعوا ان الطهارة بالماء لا تجب على العاجز عنه ببدنه

او على من يعجز عن استعماله الا بنقصان يحل به او بما يلي في الزيادة

على ثمن مثله وفي مرض يزداد به وكذلك الصلوة لا تجب

اداؤها الا بهذه القدرة والحج لا يجب اداؤه الا بالزاد

والراحلة لان تلك السفر المخصوص به لا يحصل بدونهما في

الغالب ولا تجب الزكوة الا بقدرة مالية حتى اذا هلك

النصاب بعد الحول قبل التمكن من الاداء سقط الوجوب

بالاجماع ولهذا قال زفر في المراة تطهر من حيضها في وقتها

او الكافر يسلم او الصبي يبلغ في اخر الوقت ان لا صلوة

عليهم الا ان يدركوا وقتا صالحا للاداء لما قلنا لكن

اصحابنا استحسنوا بعد تمام الحيض او دلالة انقطاعه

قبل تمامه بادراك وقت الغسل انها تجب بادراك

جزء يسير من الوقت يصلح للاحرام بها ولذلك في ساير الفصول

لان الاحتياج الى سبب الوجوب وذلك جزء من الوقت ونحتاج

لوجوب الاداء الى احتمال وجود القدرة لا الى تحقق القدرة
ووجود الاهل ذلك شرط حقيقة الاداء فاما سابقا عليه
فلا لانه لا تسبق الفعل الا الاسباب والالات لكن
توهم القدرة يكفي لوجوب الاصل مشروعا ثم العجز الحالي
دليل النقل الى البدل المشروع عند فوات الاصل وقد وجد
احتمال القدرة باحتمال امتداد الوقت عن الجزء الاخير
بوقف الشمس كما كان لسليمان عم وذلك نظير مس السماء
فصار مشروعا ثم وجب النقل للعجز الحالي كمن هجم
عليه وقت الصلوة وهو في السفر لزمه خطاب الاصل
ثم توجه عليه لاحتمال وجود الماء ثم بالعجز الحالي ينتقل
الى التراب والامر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول
الضرب الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضي كمال صفة
المامور به ولذلك كونه عبادة تقتضي هذا المعنى وتحتمل
الضرب الثاني بدليل وعلى هذا قال الشافعي ومن قول
فرض لما تناول الامر بعد الزوال يوم الجمعة دل على
حسنه وعلى انه هو المشروع دون غيره حتى قال لا يصح
اداء الظهر من المقيم ما لم تفت الجمعة وقال لما خاطب المريض والعبد

والمسافر بالجمعة بل بالظهر صار الظهر حسنا مشروعا في
حقهم فاذا ادوه لم ينتقض بالجمعة وبعد وقلنا نحن لا
خلاف في هذا الاصل لكن الشان في معرفة كيفية الامر بالجمعة
وليس ذلك على نسخ الظهر كما قلتم لانه يؤمر بعد فوات الجمعة
بقضاء الظهر والظهر لا يصلح لان يكون قضاء الجمعة ولا تقضى الجمعة
بالاجماع فثبت انه عود الى الاصل وثبت ان قضية الامر
اداء الظهر بالجمعة فصار ذلك مقررا لا ناسخا فصح الاداء
والامر بنقضه بالجمعة كالامر باسقاطه بالجمعة وانما وضع عن
المعذور اداء الظهر بالجمعة رخصة فلم يبطل به العزيمة وانما
قلنا بان الضرب الثالث من هذا القسم مختص بالاداء دون
القضاء اما اذا فات الاداء بفوات القدرة بتقصير الخاطب
فقد بقي تحت عهدته وجعل الشرط بمنزلة القائم حكما لتقصيره
واما اذا فات لا بتقصيره فكذلك لان هذه القدرة كانت
شرطا لوجوب الاداء فضلا من الله تعالى فلم يشترط البقاء
الواجب ولهذا قلنا لا يسقط بالموت في احكام الاخرة
ولهذا قلنا اذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج حتى هلك المال
لم يبطل عن الحج وكذا صدقة الفطر لا تسقط بهلاك الملك لما ذكرنا

الكامل من هذا القسم فالقدرة الميسرة وهذه زائدة على الاولى
بدرجة كرامة من الله وفرق ما بين الامرين ان القدرة الاولى
للتمكن من الفعل فلم يتغير بها الواجب فبقي شرطا محضا فلم
يشترط دوامها لبقاء الواجب وهذه لما كانت قدرة
ميسرة غيرت صفة الواجب فجعلته سمحا سهلا لينا
فشرط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب لا لمعنى انها شرط
ولكن لمعنى تبدل صفة الواجب بها فاذا انقطعت
هذه القدرة بطل ذلك الوصف فبطل الحق لانه غير مشروع
بدون ذلك الوصف ولهذا قلنا بان الزكوة تسقط بهلاك
النصاب لان الشرع علق الوجوب بقدرة ميسرة الا يرى
ان القدرة على الاداء تحصل بمال مطلق ثم شرط النماء في المال
ليكون المؤدى جزءا منه فيكون في غاية التيسير فلو قلنا ببقاء
الواجب بدون النصاب لانقلب غرامة محضة فيتبدل
الواجب فلذلك سقط بهلاك المال ولا يلزم النصاب
شرطا لابتداء الوجوب ولا يشترط لبقائه فان كل جزء
من الباقي يبقى بقسطه لان شرط النصاب لا يغير صفة الواجب
الا يرى ان تيسيرا لاداء الخمسة من المائتين وتيسيرا لاداء الدرهم من اربعين

سواء لا يختلف لانه ربع عشر بكل حال لكن الغنى وصف لا بد منه
ليصير الموصوف به اهلا للاغناء اذ الاغناء من غير الغني
لا يتحقق كالتمليك من غير المالك والغنى بكثرة المال وليس للكثرة حد
يعرف به واحوال الناس فيه شتى فقدر الشرع بحد واحد
فصار ذلك شرطا للوجوب لما كان امرا زائدا على الاهلية
الاصلية وشرط الوجوب لا يشترط دوامه اذ الوجوب في واجب
واحد لا يتكرر فاما قيام المال بصفة النماء فميسر للاداء فتغير به
صفة الواجب فشرطنا دوامه وهذا بخلاف استهلاك النصاب
فانه لا يسقط الحق وقد صار غرما لان النصاب صار في حق
الواجب حقا لصاحب الحق فيصير المستهلك متعديا على صاحب
الحق فيعد قائما في حق صاحب الحق فصار الواجب على هذا التقدير
غير متبدل ولهذا قلنا ان الموسر اذا حنث في اليمين ثم اعسر وذهب
ماله انه يكفر بالصوم لان الوجوب متعلق بالقدرة الميسرة و
الدليل عليه ان الشرع خير عند قيام القدرة بالمال والتخيير تيسير ولانه
نقل الى الصوم لقيام العجز عند اداء الصوم مع توهم القدرة فيما يستقبل
ولم يعتبر ما يعتبر في عدم سائر الافعال وهو العدم في العمر لكن اعتبر العدم
الحالي الا يرى انه قال فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام وتقرير العجز بالعمر يبطل

اداء الصوم فعلم انه اراد به العجز الحالي وكذلك في طعام الظهار
وساير الكفارات فثبت ان القدرة ميسرة فكانت من قبيل الزكوة
الا ان المال ههنا غير عين فاي مال اصابه من بعد دامت به القدرة
ولهذا ساوى الاستهلاك الهلاك ههنا الزكوة لما كان مطلقا عن
الوقت ولم يكن المال متعينا لم يكن الاستهلاك تعديا وصارت
هذه القدرة على هذا التقدير نظير استطاعة الفعل التي لا تسبق الفعل
ولهذا بطل وجوب الزكوة بالدين لانه ينافي الغناء واليسر ولا
يلزم ان الدين لا يمنع وجوب الكفارة وهو ينافي اليسر لانه قال في كتاب
الايمان رجل له الف درهم وعليه دين الف درهم فكفر بالصوم
بعد ما يقضي دينه بماله قال يجزيه ولم يذكر انه اذا لم يقض دينه ما
جوابه فقال بعض مشايخنا يجزيه التكفير بالصوم لما قلنا من فوات
صفة اليسر به فيجعل المال كالمعدوم وقال بعضهم لا يجب بالمال
ولا يجزيه الصوم بخلاف الزكوة والفرق ان الزكوة وجبت بصفة
اليسر شرط القدرة ولمعنى الاغناء بقول النبي عم اغنوهم عن
المسئلة في مثل هذا اليوم وبقوله عم لا صدقة الا عن ظهر غنى وهذا
الاغناء وجب عبادة شكر النعمة الغناء فشرط الكمال في سببه
ليستحق شكره فيكون الواجب شطرا من الكامل والدين يسقط

الكمال

الكمال ولا يعدم اصله ولهذا حلت له الصدقة فلم يجب عليه
الاغناء ولهذا الاينادي الزكوة الابعين متقومة وامر الكفارة ثم لا
تستغني عن شرط القدرة وعن قيام صفة اليسر في تلك القدرة الا انها
لم تشرع للاغناء الا ترى انها شرعت ساترة او زاجرة لا امرا
اصليا للفقير اغناء له والا ترى انها تتادى بالتحرير وبالصوم
ولا اغناء فيهما لكن المقصود نيل الثواب ليقابل موجب الجناية
وما يقع به كفاية الفقير في باب الكفارة يصلح سببا للثواب
ولذلك تتادى بالاباحة ولا اغناء يحصل بها فاذا لم يكن الاغناء
مقصودا لم يشترط صفة الغناء في المخاطب بها بل القدرة واليسر
بها شرط وذلك لا ينعدم بالدين وتبين انها لم تجب بشكر الغنا
بل جزاء للفعل فلم يشترط كمال صفة الغنا وانما شرط ادنى ما يصلح
لكسب الثواب واصل المال كاف لذلك وعلى هذا الاصل تخرج سقوط
العشر بهلاك الخارج لانه وجب بشرط القدرة الميسرة لان القدرة
على اداء العشر تستغني عن قيام تسعة الاعشار لكنه شرط ذلك
لليسر ولم يجب الا بارض نامية بالخارج فشرط قيامه لبقاء صفة
اليسر ولذلك الخراج يسقط اذا اصطلم الزرع افة لانه انما وجب
بصفة اليسر الا ترى انه لا يجب الا باصابة الخارج الا انه بطريق

التقدير بالتمكن لكون الواجب من غير جنس الخارج وبدليل
ان الخارج اذا قل حط الخراج الى نصف الخارج ولما كان كذلك
سقط بهلاك الخارج حتى لا ينقلب غرماً محضاً وهذا بخلاف الحج فانه
اذا وجب بملك الزاد والراحلة ادنى ما يقطع به السفر ولا يقع
اليسر الا بخدم ومراكب واعوان وليس بشرط بالاجماع فلذلك
لم يكن شرط الدوام الواجب وكذلك لا تسقط صدقة الفطر
لم تجب بصفة اليسر بل بشرط القدرة وبقيام صفة الاهلية بالغنى
الا يرى انها وجبت بسبب راس الحر ولا يقع به الغنى ووجبت
بالغنى بثياب البذلة ولا تقع بها اليسر لانها ليست نامية
فلم يكن البقاء مفتقرا اليه ولم يكن شرط الوجوب ولا يلزم انها لا تجب
عند قيام الدين وهو الوجوب للرأس لا للدين لعدم الغنى الذي هو
شرط الوجوب وبه يقع اهلية الاغناء بخلاف الدين على الابدان
لا منع قيام الغنى بالآخر يتفرغ عن حاجته بالعلم ما يتجرهم
بخلاف زكوة التجارة فانها تسقط بدين العبد الذي هو للتجارة
لان الزكوة تقتضي صفة الغنى الكامل عن النصاب لا بغيره والله اعلم
هذا الذي ذكرنا هو تقسيم صفة حكم الامر وصفة المامور به في نفسه فاما
ما يكون صفة قايمة بغيره وهو الوقت فلا بد من ترتيبه على الدرجة الاولى

وهذا باب تقسيم المامور به في حكم الوقت
العبادات نوعان مطلقة وموقتة فاما المطلقة فنوع
واحد واما الموقتة فانواع نوع جعل الوقت ظرفا للمؤدى
وشرطا للاداء وسببا للوجوب وهو وقت الصلوة
الا ترى انه يفضل عن الاداء فكان ظرفا محضا لا معيارا
وللاداء يفوت بفوته فكان شرطا والاداء يختلف باختلاف
صفة الوقت ويفسد التعجيل قبله فكان سببا وهذا القسم
اربعة انواع نوع منها ما يضاف الى الجزء الاول والثاني ما يضاف
الى ما يلي ابتداء الشروع من ساير اجزاء الوقت ونوع
آخر ما يضاف الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت
وفساده والنوع الرابع ما يضاف الى جملة الوقت ودلالة
كون الوقت سببا نذكره في موضعه ان شاء الله تعالى
والقسم الثاني من الموقتة ما جعل الوقت معيارا له وسببا
لوجوبه وذلك مثل شهر رمضان والقسم الثالث ما جعل
الوقت معيارا له ولم يجعل سببا له مثل اوقات صيام
الكفارات والنذور والامثلة انواع القسم الاول
الموقت لكن الوقت لما جعل سببا لوجوبها وظرفا لادائها

لم يستقم أن يكون كل الوقت سببا لأن ذلك يوجب تأخير
الأداء عن وقته أو تقديمه على سببه فوجب أن يجعل بعضه
وهو ما يسبق الأداء حتى يقع الأداء بعد سببه وليس
بعد الكل جزء مقدر فوجب الاقتصار على الأدنى ولهذا
قالوا في الكافر إذا أدرك الجزء الأخير بعد ما أسلم لزمه
فرض الوقت وقد قال محمد رحمه الله في نوادر الصلوة في مسئلة
الحائض إذا طهرت وأيامها عشرة أن الصلوة تلزمها
إذا أدركت شيئا من الوقت قليلا كان ذلك أو كثيرا وإذا
ثبت هذا كان الجزء السابق أولى أن يجعل سببا لعدم ما
يزاحمه ويدل أن الأداء بعد الجزء الأول صحيح ولولا أنه
سبب لما صح ولما صار الجزء الأول سببا أفاد الوجوب
بنفسه وأفاد صحة الأداء لكنه لم يوجب الأداء في الحال
لأن الوجوب بنفسه جبر من الله تعالى بلا اختيار من العبد
ثم ليس من ضرورة الوجوب تعجل الأداء بل الأداء متراخ إلى الطلب
كثمن المبيع ومهر النكاح يجبان بالعقد ووجوب الأداء يتأخر
إلى المطالبة وهو الخطاب فأما الوجوب فبالإيجاب لصحة
سببه لا بالخطاب ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة

للفعل

٢٩

للفعل وهو كثوب هبت به الريح في دار إنسان لا يجب
عليه تسليمه إلا بالطلب وفي مسئلتنا لم يوجد المطالبة
بدلالة أن الشرع خيره في وقت الأداء فلا يلزمه الأداء إلا
أن يسقط خياره بضيق الوقت ولهذا قلنا إذا مات قبل
آخر الوقت لا شيء عليه وهو كالنائم والمغمى عليه إذا مر عليهما
جميع وقت الصلوة وجب الأصل وتراخي وجوب الأداء
والخطاب فكذلك عن الجزء الأول وتبين أن الوجوب يحصل
بأول الجزء خلافا لبعض مشايخنا وأن الخطاب بالأداء لا
يتعجل خلافا للشافعي ثم إذا انقضى الجزء الأول فلم يؤد
انتقلت السببية إلى الجزء الثاني ثم كذلك ينتقل كما قلنا
ضرورة تقدم السبب على وقت الأداء فكان ما يلي الأداء به
أولى لأنه لما وجب نقل السببية عن الجملة إلى الأقل لم يجز
تقريره على ما سبق قبيل الأداء لأن ذلك يؤدي إلى التخطي عن
القليل بلا دليل وإذا انتهى إلى آخر الوقت حتى تعين الأداء
لازما استقرت السببية لما يلي الشروع في الأداء فإن كان
ذلك الجزء صحيحا كما في الفجر وجب كاملا فإذا اعترض الفساد
بطلوع الشمس بطل الفرض وإذا كان ذلك الجزء فاسدا كالنقص

الواجب كالعصر يستأنف في وقت الاحمرار فاذا غربت الشمس
وهو فيها لم يتغير ولم يفسد ولا يلزم اذا ابتدأ العصر في اول الوقت
ثم مدها الى ان غربت الشمس قبل فراغه منها فانه تقرر ان لا يفسد
وقد كان الوجوب مضافا الى سبب صحيح ووجهه
ان الشرع جعل الوقت متسعا ولكن جعل له حق شغل كل
الوقت بالاداء فاذا شغله بالاداء جاز وان اتصل به
الفساد لان ما يتصل من الفساد بالبناء جعل عفوا لان الاحتراز
عنه مع الاقبال على الصلوة متعذر وقد روى هشام عن محمد فيمن
نام الى الخامسة في العصر انه يستحب له الاتمام لانه من غير قصده
ثبت فاذا اتصل به الفساد صار في الحكم عفوا فصار بمنزلة المؤدى
في وقت الصحة بخلاف حالة الابتداء لانه بقصده ثبت الفساد
اذ الاحتراز عنه ممكن بان يختار وقتا لا فساد فيه واما اذا
خلا الوقت عن الاداء اصلا فقد ذهبت الضرورة الداعية
عن الكل الى الجزء وهو ما ذكرنا من شغل الاداء فانتقل الحكم
الى ما هو الاصل وهو ان يجعل كل الوقت سببا فاذا فات
العصر اصلا اضيف وجوبها الى جملة الوقت دون الجزء
الفاسد فوجبت بصفة الكمال فلم يجز اداؤها بصفة النقصان

ولا يلزم اذا اسلم الكافر في آخر وقت العصر ثم لم يؤد حتى
احمرت الشمس في اليوم الثاني فقد نسي ثم تذكر فاراد ان يؤديها
عند احمرار الشمس لان هذا لا يروى ومن حكم هذا القسم
ان وقت الاداء لما لم يكن متعينا شرعا ولا اختيار فيه
للعبد لم يقبل التعين بتعيينه قصدا ونصا وانما يتعين
ضرورة تعلق الاداء وهذا لان تعيين الشرط والسبب ضرب
تصرف فيه وليس الى العبد ولاية وضع الاسباب والشروط
فصار اثبات ولاية التعيين قصدا اتنزع الى الشركة في وضع
المشروعات وانما الى العبد ان يرتفق بما هو حقه ثم تعين به
المشروع حكما ونظير هذا الكفارة الواجبة في الايمان
ان الحانث فيها بالخيار ان شاء اطعم عشرة مساكين وان
شاء كساهم وان شاء حرر رقبة ولو عين شيئا من ذلك
قصدا لم يصح وانما يصح ضرورة فعله لما قلنا ومن حكمه
كونه ظرفا للواجب ان لا ينفي غيره لانه مشروع افعالا معلومة
في ذمة من عليه فبقي الوقت خاليا وبقيت منافعه على حقه
فلم ينتف غيرها من الصلوات ومن حكمه ان النية شرط ليصير ما له

مصروفا الى ما عليه ومن حكمه ان تعيين النية شرط لان المشروع
لما تعدد لم يصر مذكورا بالاسم المطلق الا عند تعيين
الوصف ومن حكمه انه لما لزمه التعيين لما قلنا لم يسقط
بضيق وقت الاداء لان التوسعة افادت شرطا زايدا وهو
التعيين فلا يسقط هذا الشرط بالعوارض ولا بتقصير العباد
واما النوع الثاني من الموقتة فما جعل الوقت معيارا
له وسببا لوجوبه مثل شهر رمضان والدليل على انه
معيار له لانه قدر وعرف به وسبب له وذلك شهود جزء
من الشهر لما نذكر في باب السبب ان شاء الله تعالى
ومن حكمه ان غيره صار منفيا لان الشرع لما اوجب
شغل المعيار به وهو واحد فاذا ثبت له وصف انتفى
غيره كالمكيل والموزون في معياره لكونه غير مشروع
قال ابو يوسف ومحمد لما لم يبق غيره مشروعا لم يجز اداء
الواجب فيه من المسافر لان شرع الصوم فيه عام الا ان
صوم المسافر عن الفرض يجزيه فثبت انه مشروع في
حقه الا انه رخص له ان يدعه بالفطر وهذا لا يجعل غير
الفرض مشروعا فانعدم فعله لعدم ما نواه وكذلك على

قوله

قولهما اذا نوى النفل او اطلق النية وكذلك المريض
في هذا كله وقال ابو حنيفة الوجوب واقع على المسافر
ولهذا صح اداؤه بلا توقف الا انه رخص له الترك قضاء
لحقه وتخفيفا عليه فلما ساغ له الترخص بما يرجع الى مصالح
بدنه ففيما يرجع الى مصالح دينه وهو قضاء ما عليه
من الدين اولى وصار كونه ناسخا للغير متعلقا باعراضه
عن جهة الرخصة وتمسكه بالعزيمة فاذا لم يفعل بقي مشروعا
فصح اداؤه ولان الاداء غير مطلوب منه في سفره فصار
هذا الوقت في حق تسليم ما عليه بمنزلة شعبان فقيل سائر الصيام
والطريق الاول يوجب ان لا يصح النفل بل يقع عن الفرض
والثاني يوجب ان يصح وفيه روايتان عنه واما اذا
اطلق النية فالصحيح ان يقع عن رمضان لان الترخص والترك
لا يتحقق بهذه العزيمة واما المريض فان الصحيح عندنا فيه ان
يقع صومه بكل حال عن الفرض لان الرخصة متعلقة بحقيقة
العجز فيظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فيلحق بالصحيح
واما المسافر فيستوجب الرخصة بعجز مقدر بقيام سببه
وهو السفر فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فلا يبطل

الترخص فيتعدى حينئذ بطريق التنبيه الى الحاجة الدينية
قال زفر رح ولما صار الوقت متعينا لهذا المشروع صار
ما يتصور من الامساك في هذا الوقت مستحقا على الفاعل
فيقع للمستحق بكل حال كصاحب النصاب اذا وهبه
للفقير بعد الحول وكاجير الوحد يستحق منافعه وقلنا التعين
ليس باستحقاق لمنافع العبد لان ذلك لا يصلح قربة وانما القربة
فعل يفعله العبد عن اختيار بلا جبر بل الشرع لم يشرع في هذا
الوقت مما يتصور فيه امساك قربة الا واحدا فانعدم
غير الفرض لعدم كونه مشروعا لا باستحقاق منافعه كما ينعدم
في الليل اصلا ولا استحقاق ثمه واذا بقيت المنافع له لم يكن
بد من التعيين ولما وجد لان عدم العزيمة ليس بشيء بخلاف هبة
النصاب لانه عبادة تصلح مجازا عن الصدقة استحسانا
قال الشافعي رح لما كانت منافعه بقيت على ملكه وجب
التعيين حتى يصير مختارا لا مجبورا ولو وضعنا عنه
تعين الجهة لصار مجبورا في صفة العبادة ولخلا معنى العبادة
عن الاقبال والعزيمة وقلنا الامر على ما قلت الا انه لما اتحد
مشروعا في هذا الوقت تعين في زمانه فاصيب بمطلق

الاسم ولم يتقيد بالخطاء في الوصف كالمتوحد في المكان فصار
جوازه بهذه النية على انه تعيين لا على ان التعيين عنه موضوع
فكان هذا منا قولا بموجب العلة وقال الشافعي رح لما وجب
التعيين شرطا لاجله وجب ان يقارن اول اجزائه
فعل مفتقر الى العزيمة فاذا تراخى بطل فاذا اعترضت العزيمة
بعد ما لم تؤثر في الماضي بوجه لان اخلاص العبد فيما قد عمله
لا يتحقق وانما هو فيما لم يعمله بعد فاذا فسد ذلك الجزء فسد الباقي
لانه لا يتجزى ووجب ترجيح الفساد احتياطا وهذا
بخلاف التقديم لان التقديم واقع على جملة الامساك ولم يعترض
عليه ما يبطله فبقي فاما المعترض فلا يحتمل التقديم الا ترى ان
النية بعد نصف النهار لا يصح والاثر ان في الصوم لان
وجب الفصل بين هذين الوجهين وقلنا نحن لان الحاجة
الى النية لان يصير الامساك قربة وهذا الامساك لا يتجزى
صحة وفسادا والثبات على العزيمة حال الاداء ساقط بالاجماع
للعجز وحال الابتداء ساقط بالاجماع ايضا للعجز وصار حال الابتداء
هنا نظير حال البقاء في الصلوة وحال البقاء نظير حال الابتداء
في الصلوة ثم بعد العجز اطلق التقديم مع الفصل عن ركن العبادة

وجعل موجودًا تقديرًا انصاره له فصار الاستيعاب ونقصان
حقيقة الوجود عند الاداء على حد الاخلاص والفرح الداعي الى
التاخير موجود في الجملة في جنس نفيه بعد الصبح
او بعوق اغمائه وفي يوم الشك ضرورة لازمة لان تقديم
النية من الليل في صوم الفرض حرام ونية النفل عند كل لا يجوز
وهي لغو فقد جاءت الضرورة فلان يثبت بها التاخير مع الوصل
بالركن اولى ولهذا رجحان في الوصول عند الفعل ويوجد
حقيقة الاداء ونقصان القصور في الجملة بقليل يحمل العفو
فاستويا في طريق الرخصة بل هذا ارجح وهذا الوجه يوجب
الكفارة بالفطر فيه وروي ذلك عنهما ولا يصح الاقتصار
على البعض للضرورة وجب المصير الى ما له حكم الكل وفيه خلف
عن الكل من كل وجه ومن لم يشترط الوجود في الاكثر اقام
مقابله في حكم العدم ولا ضرورة في ترك هذا الكل الثابت
تقديرًا فلم نجوزه بعد الزوال وقد رجحنا الكثير لانه في الوجود
راجح وبطل الترجيح بصفة العبادة لانه حال بعد الوجود والقلة
والكثرة من باب الوجود والوجود قبل الحال فوجب الترجيح به
على ما ياتي بيانه في باب الترجيح ان شاء الله تعالى ولان صيانة الوقت

الذي لا ركن له اصلا على العبادة واجب وهو معنى قول مشايخنا رح
ان اداء العبادة في وقتها مع النقصان اولى فصار هذا الترجيح
متعارضا وهذا الوجه يوجب ان لا كفارة فيه ويروى ذلك
عن ابي حنيفة رح ولم يقل بالاستناد ولا بفساد الجزء الاول مع احتمال
طريق الصحة والامساك في اول النهار قربة مع قصور معنى الطاعة
فيه لانه لا مشقة في الامساك في اول النهار فصار اثبات العزيمة
فيه تقديرا لا تحقيقا وفائدة الحقيقة وتوفير الحظ وعلى هذا الاصل
قلنا ان صوم النفل مقدر بكل اليوم حتى فسد بوجود المنافي
في اوله ولم يتأد الا في اوله ولم يتأد بالنية في آخره لان الصوم
عرف قربة بمعياره ولم يعرف معياره الا يوما كاملا فلم يجز
شرع العبادة بالرأي واما الامساك في اول يوم النحر فلم يشرع
صوما ولكن ليكون اول التناول من القرابين كرامة
للاضياف ان يتناولوا من طعام الضيافة قبل
طعامها وفي هذا الجنس الصوم المنذور في وقت بعينه لما
انقلب بالنذر صوم الوقت واجبا لم يبق نفلا لانه والنفل
وهذا الوجه لا يقبل وصفين متضادين فصار واحد
ومن هذا الوجه فاصيب بمطلق الاسم ومع الخطأ في الوصف وتوقف

قوله ولا بفساد الجزء الاول رد لقوله واجزاء الفعل مفتقر الى العزيمة فيفسد بعدم العزيمة ومن فساده يلزم فساد الباقي فقال نحن نقول بفساد الجزء الاول ... طريق صحيح وذكر ان يجعل الامساك في اول النهار موقوفا على وجود النية الى وقت يمكن صون العبادة عن الفوات فان حصلت النية كان تحصيلها في الجميع ... لان الفعل في اول الوقت لو كان عبادة لما بينا ان الامساك في كونها صوما شيء واحد لا يتجزى فاقتران النية بجزء منها كان اقتران بجميعها ضرورة عدم التجزي ولان لم يتصل النية بشيء من اجزاء الامساكات حتى مضى الوقت الذي امكن الاستدراك سمي انه لم يكن صوما وظهر بما ذكرنا ان كل جزء من اجزاء العبادة مقترن بالنية تقديرا كما في النية المتقدمة ولان القول بفساد الجزء الاول فاسد لانتفاء دليل الفساد وهو عدم النية عبد العزيز

مطلق الامساك فيه على صوم الوقت وسوى المنذور لكنه اذا صامه

عن كفارة او قضاء ما عليه صح عما نوى لان التعيين حصل بولاية

الناذر وولايته لا تعدوه فصح التعيين فيما يرجع الى حقه وهو ان

لا يبقى النفل مشروعا فاما ما يرجع الى حق صاحب الشرع وهو ان

لا يبقى الوقت محتملا لحقه فلا فاعتبر احتمال ذكر العارض ما لم ينذر

واما الوقت الذي جعل معيارا لا سببا فمثل الكفارات الموقتة

باوقات غير متعينة وكقضاء شهر رمضان والنذر المطلق

والوقت فيها معيار لا سبب ومن حكمها انها من حيث جعلت

غير متعينة لا تتوقف الامساك فيها الا لصوم الوقت وسوى النفل

فاما على الواجب فلا لانه محتمل الوقت وانما التوقف على

الموضوعات الاصلية فاما على المحتمل فلا فلذلك كانت النية

من اوله شرطا ليقع الامساك من اوله عن العارض الذي يحتمله الوقت

فاما اذا توقف على وجه فلا يحتمل الانتقال الى غيره ومن حكمه

انه لا فوات له لما لم يكن الوقت متعينا واما النوع الرابع

من الموقتة فهو المشكل منه وهو حج الاسلام ومعنى قولنا انه مشكل

ان وقته العمر واشهر الحج في كل عام صالح لادائه ام اشهر الحج من العام

الاول وقت متعين لادائه ولا خلاف في الوصف الاول حتى اذا اخره

عن العام الاول كان مؤديا فاما الوصف الثاني فصحيح عند ابي يوسف

في الحال واشهر الحج في هذا العام الذي لحقه الخطاب به بمنزلة وقت

الصلوة فاذا ادرك العام الثاني صار ذلك بمنزلة الاول ولا يصير كذلك

الا بشرط الادراك وقال محمد رحمه الله لا يتعين هذا الوقت للاداء وانما

وقته العمر فيسعه التاخير بشرط ان لا يفوته عن العمر واشهر الحج من هذا

العام بمنزلة يوم ادركه في حق قضاء رمضان وانما يعرف بان

الحج يجب مضيقا او موسعا فقال ابو يوسف رحمه الله مضيقا لا يسع

فيه التاخير عن العام الاول وقال محمد رحمه الله موسعا يسع تاخيره وقال

الكرخي وجماعة من مشايخنا ان هذا يرجع الى ان الامر المطلق

عن الوقت ايوجب الفور ام لا مثل وجوب الزكوة وصدقة

الفطر والعشر والنذر بالصدقة المطلقة فقال ابو يوسف

على الفور وقال محمد على التراخي فكذلك الحج فاما تعين

الوقت فلا والذي عليه عامة مشايخنا ان الامر المطلق لا يوجب

الفور بلا خلاف فان مسئلة الحج مسئلة مبتداة فذهب في ذلك

محمد الى ان الحج فرض العمر بلا خلاف الا انه لا يتادى في كل عام الا في وقت

خاص فلم يكن وقته بنوع من انواع اشهر الحج في عمره واليه تعيينه

كصوم القضاء ووقته النهر دون الليالي والى العبد تعيينه فلا يتعين

الذي يليه الا بتعيينه بطريق الاداء الا يرى انه متى اداه كان مؤديا
ولو كان الاول متعينا لصار بالتاخير مفوتا والدليل عليه انه بقي وقتا
للنفل حتى انه لم يشرع في مدة واحدة الا حج واحد ولو تعين للفرض
لما بقي النفل مشروعا كما في شهر رمضان فثبت انه غير متعين
الا بالاداء ومتى تعين بالاداء لم يبق النفل فيه مشروعا ولابي يوسف
ان اشهر الحج من العام الاول متعينة للاداء فلا يحل له التاخير عنها
كوقت صلوة الظهر للظهر وانما قلنا هذا لان الخطاب بالاداء
لحقه في هذا الوقت وهو وقت لا مزاحم له لان المزاحمة لا تثبت
الا بادراك وقت آخر وهو مشكوك لانه لا يدركه الا بالحيوة
اليه والحيوة والممات في هذه المدة سواء في الاحتمال فلا يثبت
بالشك فبقي هذا الوقت متعينا بلا معارضة ويصير الساقط
بطريق التعارض كالساقط في الحقيقة فيصير كوقت الظهر
في التقدير بخلاف الصوم لان تاخيره عن اليوم الاول
لا يفوته والتعارض للحال غير قائم لان الحيوة الى اليوم
الثاني غالبة والموت في ليلته ولصلة بالفجاءة نادر فلا يترك
الظاهر بالنادر واذا كان كذلك استوت الايام كلها لما انه
ادركها جملة فخير بينها ولم يتعين اولها ولا يلزم ان النفل

بقي مشروعا لانا انما اعتبرنا التعيين احتياطا واحترازا عن
الفوات فظهر ذلك في حق المأثم لا غير فاما ان يسقط اختيار
جهة التقصير والمأثم فلا ولا يلزم اذا ادرك العام الثاني لانا
انما عينا الاول لوقوع الشك فاذا ادركه ذهب الشك فصار
الثاني هو المتعين وسقط الماضي لان الماضي لا يحتمل الاداء بعد
مضيه وفي ادراك الثالث شك فقام الثاني مقام الاول وفي
حكم هذا الاصل ان وقت الحج ظرف لا معيار له الا يرى انه
يفضل عن ادائه ولان الحج افعال عرفت باسمائها وصفاتها
لا بمعيارها فاشبه وقت الظهر فلا يدفع غيره من جنسه
ولهذا قلنا ان التطوع بالحج يصح ممن عليه حجة الاسلام
كالنفل ممن عليه الظهر وقال الشافعي رح لما عظم امر
الحج استحسنا في الحجر عن التطوع صيانة له واشفاقا عليه
وهو نظير حجر السفيه فان هذا من السفه ومثل هذا مشروع
فانه صح باطلاق النية وصح اصله بلا نية ممن احرم عنه
اصحابه عند الاغماء وباحرام الرجل عن ابويه ولكنا نقول
الحجر هذا تفويت الاختيار وهذا ينافي العبادة وقط
لا يصح العبادة بلا اختيار لكن الاختيار في كل باب بما يليق به

فان قيل ما قولكم فيمن مات بغتة ان الموت عاصيا او غير عاص فان قلتم يموت عاصيا فمحال لان العصيان بالتاخير مع اطلاق التاخير محال وان قلتم لا يموت عاصيا فلم يبق للوجوب فايدة قلنا اختلف مشايخ الاصوليون فيه فمنهم من قال اذا مات بعد تمكنه من الاداء يموت عاصيا لان التاخير انما ابيح له بشرط ان لا يكون تفويتا فانتفى المشروط بانتفاء الشرط ومنهم من قال لا يموت عاصيا لكن لا يبطل فائدة الوجوب فاذا مات بغتة وفجاة لم يموت عاصيا لانه اخر عن وقت لا وقت ... وقد اطلقنا له ذلك فصار الفوت عند موته بغتة من غير ظهور امارات الموت مضافا الى صنع الله تعالى وفيه كلام طويل

والاحرام عندنا شرط بمنزلة الوضوء فصح بفعل غيره بدلالة الامر

فاما الافعال فلا بد من ان تجرى عن بدنه وجوازه عند الاطلاق

بدلالة التعيين من المؤدي اذ الظاهر انه لا يقصد النفل وعليه

حجة الاسلام فصار التعيين لمعنى في المؤدي لا في المؤدى

فاذا نوى النفل فقد جاء صريح بخالفه فبطل به بخلاف شهر

رمضان لانه متعين لا مزاحم له في وقته لا لمعنى في المؤدي

وهذا التنفل البدل لما تعين لمعنى في المؤدي وهو تيسيرا صابته

دلالة بطل عند الصريح بغيره واما المطلق عن الوقت

فعلى التراخي خلافا للكرخي على ما اشرنا اليه والله اعلم

ومن هذا الاصل باب النهي

النهي المطلق نوعان نهي عن الافعال الحسية مثل الزنا والقتل

وشرب الخمر ونهي عن التصرفات الشرعية مثل الصوم والصلوة

والبيع والاجارة وما اشبه ذلك فالنهي عن الافعال الحسية

دلالة على كونها قبيحة في انفسها لمعنى في اعيانها بلا خلاف

الا اذا قام الدليل على خلافه واما النهي المطلق عن التصرفات

الشرعية فيقتضي قبحا لمعنى في غير المنهي عنه لكن متصلا به

حتى يبقى المنهي عنه مشروعا مع اطلاق النهي حقيقة وقال الشافعي

بل يقتضي هذا القسم قبحا في عينه حتى لا يبقى مشروعا اصلا اعتبارا

القسم الاول الا ان يقوم الدليل فيجب اثبات ما احتمله النهي

وراء حقيقته على اختلاف الاصول وبيان هذا الاصل في صوم

العيد وايام التشريق والربوا والبيوع الفاسدة انها مشروعة

عندنا لا احكامها وعنده باطلة منسوخة لا حكم لها احتج الخصم

بان العمل بحقيقة كل قسم واجب لا محالة اذ الحقيقة اصل في كل

باب والنهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن

حقيقة ثم العمل بحقيقة الامر واجب حتى كان حسنا لمعنى في

عينه الا بدليل فكذلك النهي في صفة القبح وهذا لان المطلق

من كل شيء يتناول الكامل منه ويحتمل القاصر والكامل في صفة

القبح فيما قلنا فمن قال بانه يكون مشروعا في الاصل قبيحا في الوصف

جعله وصفا مجازا في الاصل حقيقة في الوصف وهذا عكس

الحقيقة وقلب الاصل واذا ثبت هذا الاصل كان لتخريج

الفروع طريقان احدهما ان يعدم المشروع باقتضاء النهي والثاني

ان يعدم بحكمه وبيان ذلك ان فرض ورة لعين التصرف مشروعا

ان يكون مرضيا قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به

نوحا وللمشروعات درجات وادناها ان يكون مرضية وكونه

الفعل قبيحا منهيا ينافي هذا الوصف وان كان داخلا في
المشية والقضاء والحكم كالكفر وساير المعاصي فانها بمشية الله تع
وقضائه وحكمه توجد لا برضاه فصار النهي عن هذه التصرفات
نسخا بمقتضاه وهو الحكم السابق والثاني لزم حكم النهي
وجوب الانتهاء ولن يصير الفعل على خلاف موجبه معصية
هذا موجب حقيقته وبين كونه معصية وبين كونه طاعة
ومشروعا تضاد وتناف ولهذا لم تثبت حرمة المصاهرة
بالزنا لانها شرعت نعمة تلحق بها الاجنبية بالامهات والزنا
حرام محض فلم يصلح سببا لحكم شرعي هو نعمة وكذلك الغصب
لا يفيد الملك لما قلنا ولا يلزم اذا جامع المحرم او احرم مجامعا
انه بقي مشروعا مع كونه فاسدا لان الاحرام منهي لمعنى الجماع وهو
غير لا محالة لكنه محظور فصار مفسدا والاحرام لازم شرعا
لا يحتمل الخروج باختيار العباد فعسد ولم ينقطع بجنايه الجاني
وكلامنا فيما ينعدم شرعا لا فيما لا يسقط بجناية الجاني ولا يلزم
الطلاق في حالة الحيض او في طهر جامعها فيه لانه منهي عنه لمعنى
غيره وهو الضرر بالمرأة بتطويل العدة او بتلبيس امر العدة عليها
ولهذا لم يكن سفر المعصية سببا للرخصة للنهي ولا يملك الكافر

مال المسلم بالاستيلاء للنهي ايضا فلم يصلح سببا مشروعا ولا يلزم
الظهار لان كلامنا في حكم مطلوب تعلق بسبب مشروع
ليبقى سببا والحكم به مشروعا مع وقوع النهي عليه فاما
ما هو حرام غير مشروع تعلق به جزاء زاجر عنه فيعتمد
حرمة سببه كالقصاص ليس بحكم مطلوب بسبب مشروع
بل جزاء شرع زاجرا فاعتمد حرمة سببه ولنا ما احتج به
محمد بن الحسن في كتاب الطلاق ان صيام العيد وايام التشريق
منهي والنهي لا يقع على ما لا يتكون وبيانه ان النهي يراد به
عدم الفعل مضافا الى اختيار العباد وكسبهم فيعتمد تصوره
ليكون العبد مبتلى بين ان يكف عنه باختياره فيثاب عليه وبين
ان يفعله باختياره فيلزمه جزاؤه والنسخ لاعدام الشيء شرعا
لينعدم فعل العبد لعدم المشروع بنفسه ليصير امتناعه بناء على
عدمه وفي النهي يكون عدمه بناء على امتناعه وهما طرفا نقيض
فلا يصح الجمع بينهما والحكم الاصلي في النهي ما ذكرنا فاما القبح
فوصف قائم بالنهي مقتضى به تحقيقا لحكمه فكان تابعا فلا
يجوز تحقيقه على وجه يبطل به ما اوجبه واقتضاه
فيصير المقتضي دليلا على الفساد بعد ان كان دليلا على الصحة

بل يجب العمل بالاصل في موضعه والعمل بالمقتضى بقدر الامكان
وهو ان نجعل القبح وصفًا للمشروع فيصير مشروعًا باصله غير
مشروع بوصفه فيصير فاسدًا هذا غاية تحقيق هذا الاصل فاما
الشافعي رح فعمل بحقيقة المقتضى وابطل المقتضى وهذا في غاية
المناقضة والفساد فان قيل هذا اصلح في الافعال الحسية لانها
لا تنعدم بصفة القبح فاما الشرعية فتنعدم لما قلنا فلابد من
اقامة الدلالة على ان المشروعات تحتمل هذا الوصف قيل له
قد وجدنا المشروع يحتمل الفساد بالنهي كالاحرام الفاسد والطلاق
الحرام والصلوة الحرام والصوم المحضور في يوم الشك وما اشبه
ذلك فوجب اثباته على هذا الوجه رعاية لمنازل المشروعات
ومحافظة لحدودها وعلى هذا الاصل تخرج الفروع كلها منها
ان البيع بالخمر منهي بوصفه وهو الثمن لان الخمر مال غير متقوم
فصلح ثمنًا من وجه دون وجه فصار فاسدًا لا باطلًا ولا خلل
في ركن العقد ولا في محله فصار قبيحًا بوصفه مشروعًا باصله
وكذلك اذا اشترى خمرًا بعبد لان كل واحد منهما ثمن لصاحبه
فلم ينعقد في الخمر لعدم محله وانعقد في العبد لوجود محله وفسد
بفساد ثمنه بخلاف الميتة لانها ليست بمال ولا متقومة فوقع

البيع بلا ثمن وهو غير مشروع وكذلك جلد الميتة ليس بمال
ولا بمتقوم وكذلك بيع الربوا مشروع باصله وهو وجود ركنه
في محله غير مشروع بوصفه وهو الفضل في العوض فصار فاسدًا
لا باطلًا وكذلك الشرط الفاسد في البيع مثل الربوا ولهذا قلنا في
قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدًا ان النهي يعدم الوصف من شهادته
وهو الاداء ويبقى الاصل فيصير فاسدًا ومنها صوم العيد وايام
التشريق حسن مشروع باصله وهو الامساك لله تعالى في وقته
طاعة وقربة قبيح بوصفه وهو الاعراض عن الضيافة الموضوعة
في هذا الوقت بالصوم فلم ينقلب الطاعة معصية بل هو طاعة
انضم اليها وصف هو معصية الا ترى ان الصوم يقوم بالوقت ولا
فساد فيه والنهي يتعلق بوصفه وهو انه يوم عيد فصار فاسدًا
ومعنى الفساد ما هو غير مشروع بوصفه مثل الفاسد من الجواهر وبيانه
على وجه يعقل ان الناس اضياف الله يوم العيد والمتناول من
جنس الشهوات باصله طيب بوصفه فصار تركه طاعة باصله
معصية بوصفه على مثال البيع الفاسد ولهذا صح النذر به لانه
نذر بالطاعة انما وصف المعصية متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكرًا
ولهذا قلنا في ظاهر الرواية لا يلزم بالشروع لان الشروع فيه متصل

بالمعصية فأمر بالقطع حقاً لصاحب الشرع فصار مضافاً
الى صاحب الشرع فيرى العبد عهدته ومنها الصلوة وقت
طلوع الشمس ودلوكها مشروعة باصلها اذ لا قبح في اركانها
وشروطها والوقت صحيح باصله فاسد بوصفه وهو انه
منسوب الى الشيطان كما جاءت به السنة الا ان الصلوة
لا توجد بالوقت لانه ظرفها لا معيارها وهو سببها فصارت
الصلوة ناقصة لا فاسدة فقيل لا تتأدى به الكامل وتضمن
بالشروع والصوم يقوم بالوقت ويعرف به فازداد الاثر
فصار فاسدا فلم يضمن بالشروع والنهي عن الصلوة في الارض
المغصوبة متعلق بالبسر(?) بوصف فلم يفسد وكذلك البيع وقت
النداء وهذا كنفي بيع الحر والمضامين والملاقيح لانه اضيف
الى غير محله فلم ينعقد فصار النهي مجازا عن النفي وهذه الاستعارة
صحيحة لما بينهما من المشابهة ولا خلاف فيه انما الخلاف في حكم حقيقته
وكذلك صوم الليالي لان الوصال غير مشروع ولا ممكن والنهار [illegible]
المتعين لشهوة البطن غالبا فتعين للصوم تحقيقا للابتلاء
فصار النهي مجازا عن النفي ولا يلزم النكاح بغير شهود لانه
منفي بقوله عم لا نكاح الا بشهود فكان نسخا وابطالا وانما سقط

الحد وثبت النسب والعدة لشبهة العقد ولان النكاح شرع لملك
ضروري لا ينفصل عن الحل حتى لم يشرع مع الحرمة وفي قضية النهي
التحريم فبطل العقد لمضادة ثبتت بمقتضى النهي بخلاف البيع لانه
وضع لملك العين والتحريم لا يضاده لان الحل فيه تابع الا ترى انه
شرع في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالامة المجوسية
والعبد والبهائم وملك الخمر وكذلك نكاح المحارم منفي لعدم محله ولفظ
النهي في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم مستعار عن النفي واما استيلاء
اهل الحرب فانما صار منهيا بواسطة العصمة وهي ثابتة في حقنا
دون اهل الحرب لانقطاع ولاية تناعيهم(?) ولان العصمة متناهية
بتناهي سببها وهو الاحراز بالدار فسقط النهي في حكم الدنيا
واما الملك بالغصب فلا يثبت مقصودا به بل شرطا لحكم شرعي
وهو الضمان لانه شرع جبرا ولا جبر مع بقاء الاصل على ملكه اذ الجبر
يعتمد الفوات وشرط الحكم تابع له فصار حسنا لحسنه ولان يقبح(?)
لو كان مقصودا به وفي ضمان المدبر قلنا بزوال المدبر عن ملك المولى
لكونه مملوكا تحقيقا للشرط المشروع وهو الضمان ولا يدخل في ملك
المشتري صيانة لحقه ولان ضمان المدبر جعل مقابلا بالفائت وهو
اليد دون الرقبة وهنا طريق جابر لكن لا يصار اليه عن المقابلة بالرقبة

الا عند العجز والضرورة فالطريق الاول واجب وهذا جائز
واما الزنا فلا يوجب حرمة المصاهرة اصلا بنفسه انما هو سبب
للماء والماء سبب للولد وجودا والولد هو الاصل في استحقاق
الحرمات ولا عصيان ولا عدوان فيه ثم تتعدى منه الى اطرافه
وتتعدى الى اسبابه وما يعمل بقيامه مقام غيره انما يعمل بعلة
الاصل الا يرى ان التراب لما قام مقام الماء نظر الى كون الماء
مطهرا وسقط وصف التراب فكذلك يهدر وصف الزنا
بالحرمة لقيامه مقام ما لا يوصف بذلك في ايجاب حرمة
المصاهرة واما سفر المعصية فغير منهي لمعنى فيه لانه من حيث
انه خروج مديد مباح وانما العصيان في فعل قطع الطريق او التمرد
على المولى وهو مجاور له فكان كالبيع وقت النداء ولا يلزم على
هذا النهي عن الافعال الحسية لان القول بكمال القبح فيها وهو مقتضى
كمال المقصود بمنهي على ما قلنا والنهي في صفة القبح ينقسم
انقسام الامر ما قبح لعينه وضعا مثل الكفر والكذب
والعبث وما قبح ملحقا بالقسم الاول وهو بيع الحر والمضامين
والملاقيح لان البيع لما وضع لتمليك المال كان باطلا في غير محله وما
قبح لمعنى في غيره وهو البيع وقت النداء والصلاة في الارض المغصوبة
وما

وما قبح لمعنى في غيره وهو ملحق به وصفا وذلك مثل البيع الفاسد وصيام
يوم النحر والنهي عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول وعن الامور الشرعية
يقع على هذا القسم الذي قلنا انه ملحق به وصفا باب
معرفة احكام العموم قال الشيخ الامام العام عندنا يوجب الحكم فيما
يتناوله قطعا ويقينا بمنزلة الخاص فيما يتناوله والدليل على ان المذهب
هذا الذي حكينا ان ابا حنيفة رح قال ان الخاص لا يقضي عليه بالعموم
بل ينسخ الخاص به مثل حديث العرنيين في بول ما يؤكل لحمه نسخ وهو خاص
بقول النبي عم استنزهوا البول ومثل قوله عم ليس فيما دون خمسة اوسق
صدقة نسخ بقوله عم ما سقته السماء ففيه العشر ولما ذكر محمد فيمن
اوصى بخاتمه لانسان ثم بالفص منه لآخر في كلام مفصول ان الحلقة
للاول والفص بينهما وانما استحق الاول بالعموم والثاني بالخصوص وهذا
قولهم جميعا وقالوا في رب المال والمضارب اذا اختلفا في العموم
والخصوص ان القول قول من ادعى العموم ولولا استواؤهما وقيام المعارضة
بينهما لما وجب الترجيح بدلالة العقد وقد قال عامة مشايخنا ان
العام الذي لم يثبت خصوصه لا يحتمل الخصوص بخبر الواحد والقياس
وهذا هو المشهور واختار القاضي الشهيد في كتاب الغرر تثبيت
هذه الجملة ان المذهب ما قلنا ولهذا قلنا ان قول الله تعالى لا تأكلوا مما لم يذكر

اسم الله عليه عام لم يلحقه خصوص لان الناسي في معنى الذاكر لقيام
الملة مقام الذكر فلا يجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد وكذلك
قوله تعالى ومن دخله كان آمنا لم يلحقه الخصوص فلا يجوز تخصيصه
بالآحاد والقياس وقال الشافعي العام يوجب الحكم لا على
اليقين وعلى هذا دلت مسايله وقال بعض الفقهاء الوقف
واجب في كل عام حتى يقوم الدليل وقال بعضهم بل يثبت به
اخص الخصوص احتج من قال بالوقف فقد احتج بان اللفظ
العام مجمل فيما اريد به لاختلاف اعداد الجمع الا ترى انه يؤكد
بما يفسره فيقال جاءني القوم اجمعون وكلهم فلما استقام تفسيره
بما يوجب الاحاطة علم انه كان مجملا الا ترى ان الخاص لا يؤكد
بمثله يقال جاءني زيد نفسه لا جميعه لانه يحتمل المجاز دون البيان
فلا يؤكد بالجميع وقد ذكر الجمع واريد به البعض مثل قوله تعالى الذين
قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم وانما هو واحد فلذلك وجب
الوقف ووجه القول الآخر ان الاخص وهو الثلاثة من الجماعة او
الواحد من الجنس متيقن فوجب القول به ووجه قولنا والشافعي
انه موجب لان العموم معنى مقصود من الناس شرعا وعرفا فلم
يكن بد من ان يكون له لفظ وضع له اذ الالفاظ لا تقصر عن المعاني ابدا

اعلم ان في دلايل ارباب العلوم كثرة لكن الشيخ اشار الى ثلثة منها الى الدليل المعقول والى اجماع الصحابة بقوله العموم معنى مقصود الى قوله عبيدي
احرار اشارة الى المعقول وقوله والاحتجاج الى اخره اشارة الى الاجماع اما بيان الاول فهو ان الاسماء وضعت دلالات على المعاني المقصودة
وقد مر تحقيقه في باب الامر ثم معنى العموم مقصود بين العقلاء كمعنى الخصوص والامر والنهي فلا بد من ان يكون له لفظ موضوع
مختص كساير المقاصد اذ الالفاظ لا تقصر عن المعاني اعني المعاني التي يقصد بها تفهيم الغير وهذا لان المتكلم باللفظ الخاص
لم يفي ذكر مراد لا يحصل بالفاظ العام وبالفاظ العام مراد في العموم لا يحصل ذكر باللفظ الخاص تيسير عليه التنصيص على كل فرد مما
هو مراد فلا بد من ان يكون لفظ موضوع لغة ايضا شرح عبد العزيز

الا ترى ان من اراد ان يعتق عبيده كان السبيل فيه ان يعممهم فيقول
عبيدي احرار والاحتجاج بالعموم من السلف متوارث فقد احتج عبد
الله ابن مسعود رضي الله عنه في الحامل انه نسخ ساير وجوه العدد بقوله تعالى
واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وقال انه اخرهما نزولا
فصار ناسخا للخاص الذي في سورة البقرة فدل على ما قلنا انه موجب
مثل الخاص واحتج علي في تحريم الجمع بين الاختين وطيا بملك اليمين
فقال احلتهما اية وهو قوله تعالى الا على ازواجهم او ما ملكت
ايمانهم وحرمتهما اية وهي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فصار
التحريم اولى وذلك عام كله ثم قال الشافعي كل عام يحتمل ارادة
الخصوص من المتكلم فتمكنت فيه الشبهة فذهب اليقين ولنا ان الصيغة
متى وضعت لمعنى كان ذلك المعنى واجبا به حتى يقوم الدليل على خلافه
وارادة الباطن لا يصلح دليلا لانا لم نكلف درك الغيب فلا تبقى
له عبرة والجواب عما احتج به اهل المقالة الاولى انا ندعي انه
موجب لما وضع له لا انه محكم لما وضع له فكان محتملا لان يراد به
بعضه فصلح توكيده بما يحسم باب احتمال التفسير محلا كالخاص محتمل
المجاز فتوكيده بما يقطعه لا بما يفسره فيقال جاءني زيد نفسه لانه قد يحتمل
عن غير المجيء مجازا

باب العام اذا لحقه الخصوص

واحل الله البيع وحرم الربوا عبد العزيز

قال الشيخ الامام رحمه الله فان لحق هذا العام خصوص فقد اختلف فيه

فقال ابو الحسن الكرخي رحمه الله لا يبقى حجة اصلا سواء كان الخصوص معلوما

او مجهولا وقال بعضهم ان كان الخصوص معلوما بقي العام فيما وراء الخصوص على ما كان وان اذا كان مجهولا فان

دليل الخصوص يسقط فعلى قول الكرخي يبطل الاستدلال بعامة العمومات

لما دخلها من الخصوص وعلى القول الثاني لا يصح الاستدلال باية السرقة واية

البيع لانه ما دون ثمن المجن خص من اية السرقة وهو مجهول وكذلك

نصوص الحدود لان مواضع الشبهة منها مخصوصة وفيه ضرب جهالة

واختلاف والصحيح من مذهبنا ان العام يبقى حجة بعد الخصوص معلوما

كان المخصوص او مجهولا الا ان فيه ضرب شبهة وذكر مثل قول الشافعي رحمه الله

في العموم قبل الخصوص ودلالة صحة هذا المذهب اجماع السلف على

الاحتجاج بالعموم ودلالة ان في ذلك شبهة اجماعهم على جواز التخصيص

بالقياس والاحاد وذلك دون خبر الواحد حتى صحت معارضته

بالقياس اما الكرخي فقد احتج بان دليل الخصوص اذا كان مجهولا

اوجب جهالة في الباقي لان الخصوص بمنزلة الاستثناء لانه يبين

انه لم يدخل تحت الجملة كالاستثناء واذا كان معلوما احتمل ان يكون

معلولا وهو الظاهر لان دليل الخصوص نص قائم بنفسه يصح تعليله

ولا يدري اي القدر من الباقي صار مستثنى فيصير بمنزلة جهالة الخصوص

ووجه القول الثاني ان دليل الخصوص اذا كان مجهولا فعلى ما قلنا واذا

كان معلوما بقي العام موجبا في الباقي لان دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء

على ما قلنا فلا يؤثر في الباقي الا ان الاستثناء لا يحتمل التعليل فكذا هذا ووجه

القول الاخر ان دليل الخصوص لما كان مستقلا بنفسه حتى لو تراخى كان

ناسخا سقط بنفسه اذا كان مجهولا لان المجهول لا يصلح دليلا بخلاف

الاستثناء لانه وصف قائم بالاول فاوجب جهالة فيه وهذا

قائم بنفسه معارض للاول ودليل ما قلنا ان دليل الخصوص يشبه

الاستثناء بحكمه لما قلنا انه يبين انه لم يدخل في الجملة الا ترى انه لا يكون

الا مقارنا ويشبه الناسخ بصيغته لانه نص قائم بنفسه فلم يجز الحاقه

باحدهما بعينه بل وجب اعتباره في كل باب بنظيره فقلنا اذا كان

دليل الخصوص مجهولا اوجب جهالة في الاول بحكمه اذا اعتبر بالا

ستثناء وسقط في نفسه بصيغته اذا اعتبر بالناسخ وحكمه قائم

بصيغته فصار الدليل مشتبها فلم نبطله بالشك وكذلك اذا كان

الخصوص معلوما لانه يحتمل ان يكون معلولا وعلى احتمال التعليل يصير

مخصوصا من الجملة كانه لم يدخل الا على سبيل المعارضة للنص فوجب العمل

به فيصير قدر ما تناوله النص مجهولا هذا على اعتبار صيغة النص وعلى

اعتبار حكمه لا يصح التعليل لانه شبيه بالاستثناء وهو عدم والعدم لا يعلل

فدخلت الشبهة ايضا وقد عرف موجبا فلا يبطل بالاحتمال وهذا بخلاف
الناسخ اذا ورد في بعض ما تناوله النص معلوما فان الحكم فيما بقي لا يتغير
لاحتمال التعليل لان الناسخ انما يعمل على طريق المعارضة لا على تبيين انه
لم يدخل تحت الصيغة فيصير العلة معارضة للنص واما هنا فان
التعليل يقع على ما وضع له دليل الخصوص ويبين انه لا يدخل تحت الجملة
فلا يصير معارضا للنص واذا ثبت الاحتمال لم يخرج عن الدلالة بالشك
فصار الدليل مشتبها باصله فاشبه دليل القياس فاستقام تعارضه
القياس بخلاف ما ثبت بخبر الواحد لانه يقين باصله فلم يصلح
لمعارضة القياس ونظير هذه الجملة من الفروع ان البيع اذا اضيف
الى حر وعبد بثمن واحد والى حي وميت وخل وخمر فهو باطل
احدهما لم يدخل تحت العقد فبقي بلا آخر وحله بحصته ابتداء وكذلك
اذا قال بعت منك هذين العبدين بالف درهم الا هذا بحصته من
الالف فصارت هذه الجملة نظير الاستثناء واذا باع عبدين
فمات احدهما قبل التسليم او استحق او وجد مدبرا او مكاتبا صح البيع
في الباقي لان الاخر دخل في البيع وكذلك المدبر والمكاتب يدخلان في البيع
وانما امتنع الحكم صيانة لحقهما فصار الاخر باقيا في العقد بحصته فصار
هذا القسم دليل النسخ ونظير دليل الخصوص مسئلة خيار الشرط في الزيادات

في رجل باع عبدين بالف درهم على انه بالخيار في احدهما ان البيع لا يصح
حتى يعين الذي فيه الخيار ويسمي ثمنه فاما اذا اجمل الثمن ولم يعين
الذي فيه الخيار او عين احدهما ولم يعين الاخر لم يجز البيع لان الخيار
لا يمنع الدخول في الايجاب ويمنع الدخول في الحكم فصار في السبب
نظير دليل النسخ وفي الحكم نظير الاستثناء فقيل لا بد من اعلام الثمن والمبيع
لجواز البيع بمنزلة الحر والعبد واذا وجد التعيين واعلام الحصة صح
البيع ولم يعتبر الذي فيه الخيار شرطا فاسدا في الاخر بخلاف الحر والعبد
وما شاكل ذلك في قول ابي حنيفة رح انه يعتبر شرطا فاسدا في الاخر
فيفسد به البيع

باب الفاظ العموم

قال الشيخ الامام الفاظ العموم قسمان عام بصيغته ومعناه وعام
بمعناه دون صيغته واما العام بصيغته ومعناه فهو صيغة كل جمع
مثل الرجال والنساء والمسلمين والمسلمات والمشركين والمشركات وما
اشبه ذلك اما صيغته فموضوعة للجمع واما معناه فلان الكل في ذلك شامل
لكل ما ينطلق عليه وادنى الجمع ثلاثة ذكر محمد رح كذلك في كتاب السير
لا الا تفاق وغيرها فصار هذا الاسم عاما متناولا ولهذا قلنا في رجل
قال ان اشتريت عبيدا فعلي كذا وان تزوجت نساء ان ذلك يقع
على الثلاثة فصاعدا لما قلنا والكلمة عامة لكل قسم يتناوله وقد يصير هذا النوع

مجازا عن الجنس اذا دخله لام المعرفة لان لام المعرفة للعهد ولا عهد
في اقسام الجموع فجعل للجنس ليستقيم تعريفه وفيه معنى الجمع ايضا لان
كل جنس يتضمن الجمع فكان فيه عملا بالوصفين فلو حمل على حقيقته بطل
حكم اللام اصلا فصار الجنس اولى قال الله تعالى لا يحل لك النساء من
بعد وقال اصحابنا فيمن قال ان تزوجت النساء او اشتريت
العبيد فامراته طالق انه ذكر يقع على الواحد فصاعدا لما قلنا
انه صار عبارة عن الجنس للرجال فحواء وحدها كانت كل الجنس
فسقطت حقيقة الجمع واسم الجنس يقع على الواحد على انه كل الجنس
الا يرى انه لولا غيره لكان كلا فان آدم عم وحده كان كل الجنس
للرجال وحواء وحدها كانت كل الجنس للنساء فلا يسقط هذه الحقيقة
بالمزاحمة فصار الواحد للجنس مثل الثلاثة للجمع فكما كان اسم الجمع
واقعا على الثلاثة فصاعدا كان اسم الجنس واقعا على الواحد
فصاعدا وصار كمن حلف لا يشرب الماء انه يقع على القليل على احتمال
الكل واما العام بمعناه دون صيغته فانواع منها ما هو فرد
وضع للجمع مثل الرهط والقوم ونحو ذلك مثل الطايفة والجماعة فصيغة
رهط وقوم مثل زيد وعمرو ومعناها الجمع ولما كان فردا
بصيغته جمعا بمعناه كان اسما للثلاثة فصاعدا الا الطايفة

فانها اسم للواحد فصاعدا كذلك قال ابن عباس في قوله تعالى فلولا نفر
من كل فرقة منهم طايفة انه يقع على الواحد فصاعدا الا انه نعت فرد صار
جنسا بعلامة الجماعة ومن ذلك كلمة من وهي تحتمل العموم والخصوص
قال الله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك واصلها
العموم قال النبي عم من دخل دار ابي سفيان فهو امن وقال
اصحابنا فيمن قال لعبيده من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاءوا
جميعا عتقوا واما اذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه
فقد قال ابو يوسف ومحمد رح للمامور ان يعتقهم جميعا لان كلمة من
عامة وكلمة من لتمييز عبيده من غيرهم مثل قوله تعالى فاجتنبوا
الرجس من الاوثان وقال ابو حنيفة رح يعتقهم الا واحدا منهم لان
المولى جمع بين كلمة العموم والتبعيض فصار الامر متناولا بعضا عاما
واذا قصر عن الكل بواحد كان عملا بهما وهذا حقيقة التبعيض وكذلك
قوله من شاء من عبيدي عتقه فهو حر يتناول البعض الا انه موصوف
بصفة عامة فسقط بها الخصوص وهذه الكلمة تحتمل الخصوص لانها وضعت
مبهمة في ذوات من يعقل مثاله ما قال في السير الكبير من دخل منكم هذا
الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل واحد منهم فله نفله فان دخل اثنان
معا فصاعدا بطل النفل لان الاول اسم للفرد السابق فلما قرن

بهذه الكلمة دلّ ذلك على الخصوص فتعيّن به احتمال الخصوص وسقط العموم
فلم يجب النفل الا للواحد متقدم ولم يوجد وقسم آخر وهي كلمة كل
وهي للاحاطة على سبيل الافراد قال الله تعالى كل نفس ذائقة الموت
ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمّى منفردا ليس معه غيره وهذا معنى ثبت
بهذه الكلمة لغة فما اضيف اليه كانها صلة حتى لم يستعمل منفردة
وهي تحتمل الخصوص ايضا مثل كلمة من الا انها عند العموم تخالفها
في ايجاب الافراد فاذا دخلت على النكرة اوجبت العموم مثل قول
الرجل كل امراة اتزوجها فهي طالق ولا تصحب الافعال الا بصلة
فاذا وصلت اوجبت عموم الافعال مثل قوله تعالى كلما نضجت
جلودهم بدلناهم جلودا غيرها وعلى هذا مسائل اصحابنا
وبيان ما قلنا من الفرق بين من وكل فيما قاله محمد في السير الكبير
من دخل منكم هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخله جماعة بطل
النفل ولو قال كل من دخل منكم هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة
معا وجب لكل واحد منهم النفل كاملا على حياله لما قلنا انه يوجب
الاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد منهم على حياله وهو اول
في حق من تخلف من الناس وفي كلمة من وجب اعتبار جماعتهم وذلك
ينافي الاولية ولو دخل العشرة فرادى فسيلبه كان النفل للاول

لانه

لانه موجب اول من كل وجه وهي تحتمل الخصوص فسقطت عنها الاحاطة
وصارت للخصوص وقسم آخر كلمة الجميع وهي عامة مثل كلمة كل الا
انها توجب الاجتماع دون الانفراد فصارت بهذا المعنى مخالفة للقسمين
الاولين ولذلك صارت موكدة لكلمة كل وبيان ذلك في قول محمد
في السير الكبير جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة
منهم ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا بالشركة ويصير النفل واجبا
لاول جماعة يدخل فان دخلوا فرادى كان للاول لان الجميع
يحتمل ان يستعار لمعنى الكل وقسم آخر كلمة ما وهي عامة في ذوات
ما لا يعقل وصفات من يعقل يقول ما في الدار فجوابه شاة او
فرس ويقول ما زيد فجوابه عاقل او عالم وقال اصحابنا فيمن
قال لامته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما
وجارية لم تعتق لان الشرط ان يكون جميع ما في البطن غلاما
قال الله تعالى لله ما في السموات وما في الارض وكذلك كلمة الذي
في مسائل اصحابنا وهذه في احتمال الخصوص مثل كلمة من وعلى هذا
يخرج قول الرجل لامراته طلقي نفسك من الثلاث ما شئت ان
على قولهما تطلق نفسها ثلاثا وعند ابي حنيفة رح ولها ثنتين
لما قلنا في الفصل الاول ويجوز ان يستعار كلمة ما بمعنى من وهذه

كلمات موضوعة غير معلولة وقسم آخر النكرة اذا اتصل بها دليل

العموم يعم لان النكرة تحتمل ذلك اذا اتصل بها دليله مثل ما قلنا في كلمة

كل ودلايل عمومها ضروب وبيان ذلك ان النكرة في النفي تعم

وفي الايجاب تخص لان النفي دليل العموم وذلك ضرورة لا لمعنى

في صيغة الاسم وذلك انك اذا قلت ما جاني رجل فقد نفيت مجيء

رجل واحد نكرة ومن ضرورة نفيه نفي الجملة ليصح عدمه بخلاف

الاثبات لان مجيء رجل واحد لا يوجب مجيء غيره ضرورة فهذا

ضرب من دلايل العموم وضرب آخر اذا دخل لام التعريف فيما لا يحتمل

التعريف بعينه بمعنى العهد وذلك مثل قول الله تعالى والعصر ان الانسان

لفي خسر اي هذا الجنس وكذلك قوله تعالى والسارق والسارقة

والزانية والزاني ومثاله قول علمائنا المراة التي اتزوج طالق واصل

ذلك ان لام المعرفة للعهد ومعناه ان تذكر شيئا ثم تعاوده فيكون

للمعهود قال الله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون

الرسول اي هذا الذي ذكرناه فيكون الثاني هو الاول ومثاله قول

علمائنا فيمن اقر بالف مقيدا بصك ثم اقر به كذلك ان الثاني هو

الاول واذا كان كل واحد منهما نكرة كان الثاني غير الاول عند ابي

حنيفة الا ان يتحد المجلس فيصير دلالة على معنى العهد وعند ابي يوسف

ومحمد يحمل الثاني على الاول وان اختلف المجلس لدلالة العادة على معنى

العهد وذلك معنى قول ابن عباس في قوله تعالى فان مع العسر يسرا

ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر واحد يسرين لان العسر اعيد معرفة

واليسر اعيد نكرة ان صحت هذه الحكاية عنه وفيه نظر عندنا واذا

تعذر معنى العهد حمل على الجنس اذ ليس لكونه تعريفا له مثل قولك

فلان يحب الدينار اي هذا الجنس اذ ليس فيه عين معهودة وذلك

مثل قول الرجل انت طالق الطلاق وضرب آخر من دلايل العموم وصف

عام مثل قول الرجل والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا ولا اتزوج

امراة الا كوفية والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه لان المستثنى

في هذا كله يكون عاما بالعموم وصفه والنكرة تحتمل ذلك وفي هذا

اجماع اهل اللغة قال الله تعالى ايكم ياتيني بعرشها ولم يقل ياتوني

ويقال اي الرجال اتاك وقال محمد اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه

انهم يعتقون ولو قال ضربوك يثبت انها كلمة فرد لكنها متى وصفت

بصفة عامة عمت لعمومها كساير النكرات في موضع الاثبات فاذا

قال اي عبيدي ضربك فقد وصفها بالضرب فصارت عامة واذا

قال اي عبيدي ضربته فقد قطع الوصف عنها فلم يعتق الا واحد

وعلى ذلك مسايل اصحابنا ولذلك اذا قال ايكم حمل هذه الخشبة فهو

حر وهي لا تحلها واحد فحلوها عتقوا وان كان يحلها واحد فحلوا
كلهم فرادى عتقوا وان اجتمعوا على ذلك لم يعتقوا لان المراد به فيما
يخف حمله انفراد كل واحد منهم في العادة لاظهار الجلادة فاما النكرة
المفردة في موضع الاثبات فانها تخص عندنا ولا تعم الا انها مطلقة وقال
الشافعي هي توجب العموم ايضا حتى قال في قول الله تعالى فتحرير رقبة
انها عامة تتناول الصغيرة والكبيرة والبيضاء والسوداء والكافرة
والمؤمنة والصحيحة والزمنة وقد خص منها الزمنة بالاجماع فصح تخصيص
الكافرة منها بالقياس بكفارة القتل وقلنا نحن هذه مطلقة لا عامة
لانها فرد فيتناول واحدا على احتمال وصف دون وصف والمطلق
يحتمل التقييد وذكر مانع من العمل بالمطلق فصار نسخا وقد جعل وجوب
التحرير جزاء لامر فصار ذكر سببا له فيتكرر مطلقا بتكرره
صار مقيدا بالملك لاقتضاء التحرير الملك لا على جهة الخصوص ولم يتناول
الزمنة لان الرقبة اسم للبنية مطلقا فوقعت على الكامل منه الذي
هو موجود مطلقا فلم يتناول ما هو هالك من وجه وكذلك التحرير
المطلق لا يعلق بما هو هالك من وجه فلم يدخل الزمنى فاما ان يكون مخصوصا
فلا وحاصل ما ينتهي اليه الخصوص نوعان الواحد فيما هو فرد بصيغته
او ملحق بالفرد اما الفرد فمثل الرجل والمراة والانسان والطعام والتراب

وما اشبه ذلك لان الخصوص يصح الى ان يبقى الواحد واما الفرد بمعناه فمثل
قوله لا يتزوج النساء ولا يشتري العبيد انه يصح الخصوص حتى يبقى الواحد
واما ما كان جمعا صيغة ومعنى مثل قوله تعالى ان اشتريت عبيدا
او لن تزوجت نساء او ان اشتريت ثيابا فان ذلك يحتمل الخصوص
الى الثلاثة والطائفة يحتمل الخصوص الى الواحد بخلاف الرهط والقوم
وذكر لان ادنى الجمع ثلاثة نص محمد ذكره في السير الكبير وعلى
هذا مسائل اصحابنا وقال بعض اصحاب الشافعي ان ادنى الجمع
اثنان لما روي عن النبي عم الاثنان فما فوقهما جماعة ولان اسم
الاخوة ينطلق على الاثنين في قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه
السدس وفي المواريث والوصايا ينصرف الجمع الى المثنى
بالاجماع ويستعمل المثنى استعمال الجمع في اللغة يقال نحن فعلنا
في الاثنين وقد قال الله تعالى فقد صغت قلوبكما ولا خلاف
ان الامام يتقدم اذا كان خلفه اثنان وفي المثنى اجتماع كما
كان في الثلاثة ولنا قوله عم الواحد شيطان والاثنان شيطانان
والثلاثة ركب ولنا قوله ايضا دليل من قبل الاجماع والمعقول
اما من قبل الاجماع فان اهل اللغة مجمعون على ان الكلام ثلاثة
اقسام احاد ومثنى وجمع وعلى ذلك بنيت احكام اللغة فللمثنى

صيغة خاصة لاختلفت وللوحدان أبنية مختلفة وكذا للجمع
أيضاً تختلف أبنيته وليس للمثنى إلا مثال واحد وله علامات
على الخصوص وأجمع الفقهاء على أن الإمام لا يتقدم على الواحد فثبت
أنه قسم منفرد وأما المعقول فإن الواحد إذا أضيف إليه الواحد
تعارض الفرد فلم يثبت الاتحاد ولا الجمع وأما الثلاثة فإنها
يعارض كل فرد اثنان فسقط معنى الاتحاد أصلاً وقد جعل الثلاثة
في الشرع حداً في إبلاء الأعذار فأما الحديث فمحمول على المواريث
والوصايا أو على سنة تقدم الإمام في الجماعة أنه يتقدم على المثنى كما
يتقدم على الثلاثة وفي المواريث ثبت الاختصاص بقوله تعالى فإن
كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك والحجب يبتنى على الإرث أيضاً
والوصية تبتنى عليه أيضاً والثاني قلنا إن الخبر محمول على ابتداء
الإسلام حيث نهى الواحد عن المسافرة وأطلق الجماعة على
ما روينا فإذا ظهر قوة المسلمين قال الاثنان فما فوقهما جماعة
وأما الجماعة فإنا نكتفي بالإمام حتى شرطنا في الجمعة ثلاثة سوى الإمام
وأما قوله تعالى فقد صغت قلوبكما فلأن عامة أعضاء الإنسان
زوج فالحق الفرد بالزوج العظيم منفعته كأنه زوج وقد جاء في اللغة
خلاف ذلك وقولهم نحن فعلنا لا يصح إلا من الواحد على نفسه وعن غيره

كأنه تابع له فلم يستقم أن يفرد الغير بصيغة فأجيز لهما الجمع مجازاً
كما جاز للواحد أن يقول فعلنا كذا والله أعلم وأما المشترك
فحكمه الوقف بشرط التأمل ليترجح بعض وجوهه للعمل به وأما
المؤول فحكمه العمل به على احتمال السهو والغلط

باب معرفة أحكام القسم الذي يليه

وهو الظاهر والنص والمفسر والمحكم وحكم الظاهر وجوب
العمل بالذي ظهر منه وكذلك حكم النص وجوب العمل بما وضح واستبان
به على احتمال تأويل هو في حيز المجاز وحكم المفسر وجوب العمل
به على احتمال النسخ وحكم المحكم وجوب العمل به من غير احتمال
لما ذكرنا من تفاوت معاني هذه الألقاب لغة وإنما يظهر
تفاوت هذه المنازل عند التعارض ليصير الأدنى متروكاً بالأعلى
وهذا أكثر أمثلة في تعارض السنن والأحاديث ومثاله من
مسائل أصحابنا ما ذكره في كتاب الإقرار من الجامع رجل قال
لآخر لي عليك ألف درهم فقال الآخر الحق اليقين الصدق
كان كل ذلك تصديقاً ولو قال البر الصلاح لم يكن تصديقاً
ولو جمع بين البر والحق أو البر واليقين أو البر والصدق حمل البر
على الصدق والحق واليقين فجعل تصديقاً ولو جمع بين الحق أو اليقين

او الصدق والصلاح جعل ردًّا ولم يجعل تصديقا وحاصل ذلك ان
الصدق والحق واليقين من اوصاف الخبر وهي نصوص ظاهرة
لا وضع له من دلالة الوجود للمخبر عنه فيكون جوابا على التصديق
وقد يحتمل الابتداء مجازا اي الصدق اولى بك مما يقول فاما البر
فاسم موضوع لكل نوع من الاحسان لا اختصاص له بالجواب
فصار بمعنى المجمل فلم يصلح جوابا بنفسه واذا قارنه نص او ظاهر
وهو ما ذكرنا حمل عليه واما الصلاح فلفظ لا يصلح صفة للخبر بحال
وهو محكم في هذا المعنى فاذا ضم اليه ما هو ظاهر او نص وجب حمل
النص الذي هو محتمل على المحكم الذي لا يحتمل فلم يكن تصديقا وصار
كلاما مبتدأ فترجح البعض على البعض عند التعارض ومثاله ايضا
قولنا فيمن تزوج امراة الى شهر انه متعة لان التزوج نص لما وضع
له فكان محتملا ان يراد به المتعة مجازا واما قوله الى شهر فمحكم في المتعة
لا يحتمل النكاح مجازا فحمل المحتمل على المحكم وضد الظاهر الخفي وحكمه
النظر فيه ليعلم ان اختفاءه لمزية او نقصان فيظهر المراد به ومثاله
ان النص اوجب القطع على السارق ثم احتيج الى معرفة حكم النباش
والطرار وقد اختصا باسم خفي به المراد وطريق النظر فيه ان النباش
اختص به لقصور في فعله من حيث هو سرقة لان السرقة اخذ المال على وجه

المسارقة عن الحافظ الذي قصد حفظه لكنه انقطع حفظه
بعارض والنباش هو الآخذ الذي يسارق عين من لعله يهجم عليه
وهو لذلك غير حافظ ولا قاصد وهذا في الاول بمنزلة التبع من المتبوع
ولذلك تعرّي هذا الاسم دليل على خطر المأخوذ وهذا الذي دلّ عليه
اسم النباش في غاية القصور والهوان والتعدية بمثله في الحدود
خاصة باطل واما الطرار فقد اختص بهذا الاسم لفضل في جنايته
وحذق في فعله لان الطر اسم لقطع الشيء عن اليقظان بضرب
غفلة وفترة تعتريه وهذه المسارقة في غاية الكمال وتعدية الحدود
في مثله في نهاية الصحة والاستقامة وقد سبق بيان احكام
ساير الاقسام في هذا الفصل

باب احكام الحقيقة والمجاز

قال حكم الحقيقة وجود ما وضع له امرا
كان او نهيا خاصا كان او عاما وحكم المجاز وجود ما استعير
له خاصا كان او عاما وطريق معرفة الحقيقة التوقيف والسماع
بمنزلة النصوص وطريق معرفة المجاز التامل في مواضع الحقائق
واما في الحكم فهما سواء الا عند التعارض فان الحقيقة اولى منه ومن اصحاب
الشافعي من قال لا عموم للمجاز وبيان ذلك في قول النبي عم لا تبيعوا
الطعام بالطعام الا سواء بسواء فاحتج الشافعي بعمومه في ان يتعارض

حديث ابن عمر رضه ان النبي ع نهى عن بيع الدرهم بالدرهمين والصاع
بالصاعين لان الصاع مجاز عما يحويه ولا عموم له فاذا ثبت
المطعوم به مرادًا سقط غيره قال لان الحقيقة اصل الكلام
والمجاز ضروري يصار اليه توسعة ولا عموم لما ثبت ضرورة
تكلم البشر والصحيح ما قلنا لان المجاز احد نوعي الكلام فكان
مثل صاحبه لان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة بل لدلالة زائدة
على ذلك الا ترى لو سمي رجلا اسم خاص فاذا ادخلت عليه لام التعريف
وغير معهود ذكره انصرف الى تعريف الجنس فصار عاما بهذه
الدلالة فالصاع نكرة زيد عليها لام التعريف وليس في ذكره معهود
ينصرف اليه فانصرف الى جنس ما اريد به ولو اريد به عينه لصار عاما
فاذا اريد به ما حله وجاوره مجازا كان كذلك لوجود دلالته الا ترى انه
استعير له ذلك يعنيه لعارية ذلك عمله في موضوعه كالثوب يلبسه المستعير
كان اثره في دفع الحر والبرد مثل عمله اذا لبس بحق الملك الا انهما
يتفاوتان لزوما وبقاء والمجاز طريق مطلق لا ضروري حتى
كثر ذلك في كتاب الله تعالى وهو افصح اللغات والله تعالى عليّ
عن العجز والضرورات ومن حكم الحقيقة انه لا يسقط عن
المسمى بحال واذا استعير لغيره احتمل السقوط يقال للوالد اب

ولا ينفي عنه بحال ويقال للجد اب مجازا ويصح ان ينفى عنه لما بيّنا
لكن الحقيقة وضع وهذا مستعار فكانا كالملك والعارية الا ان
يكون مهجورا فيصير ذكره دلالة الاستثناء كما قلنا فيمن
حلف لا يسكن هذه الدار فانتقل من ساعته ومن حلف
لا يقتل وقد كان جرح ولا يطلق وقد كان حلف ومن
حلف لا يأكل من هذا الدقيق لم يحنث ايضا بالاكل من
عينه عند بعض مشايخنا كما اذا حلف لا يأكل من هذه الشجرة
فاكل من عين الشجرة لم يحنث ايضا ومن احكام الحقيقة والمجاز
استحالة اجتماعهما مرادين بلفظ واحد لما قلنا ان احدهما
موضوع والآخر مستعار منه فاستحال اجتماعهما كما استحال
ان يكون الثوب على رجل لبسه ملكا وعارية معا ولهذا قلنا فيمن اوصى
لمواليه وله موالي اعتقهم ولمواليه موالي اعتقوهم ان الثلث
للذين اعتقهم وليس لموالي معتقيه شيء لان معتقيه مواليه حقيقة
بان انعم عليهم فصار ذلك كولادهم لاحيائهم بالاعتاق واما موالي
الموالي فمواليه مجازا لانه لما اعتق الاولين فقد اثبت لهم مالكية
الاعتاق فصار بذلك مسببا لاعتاقهم فنسبوا اليه بالحكم السببية مجازا
والحقيقة ثابتة فلم يثبت المجاز الا ترى ان اسم المشترك لا عموم له

مثل الموالي لا يعم الأعلين والأسفلين حتى إن الوصية للموالي وللموصي
موالي أعتقهم وموالي أعتقوه باطل وهذه معاني يحتملها الاسم احتمالا
على السواء إلا أنها لما اختلفت سقط العموم فالحقيقة والمجاز هاهنا
مختلفان ودلالة الاسم عليهما متفاوت أولى أن لا يجتمعا ولهذا قلنا
في غير الخمر إنه لا يلحق بالخمر في الحد لأن الحقيقة أريدت بذلك النص فبطل
المجاز ولهذا قلنا في قوله تعالى أو لامستم النساء إن المس باليد غير
مراد لأن المجاز مراد بالإجماع وهو الوطء حتى حل للجنب التيمم فبطلت
الحقيقة ولهذا قلنا فيمن أوصى لأولاد فلان أو لأبنائه وله بنون
وبنو بنين جميعا إن الوصية لأبنائه دون بني بنيه لما قلنا
فإن قيل قد قالوا فيمن حلف لا يضع قدمه في دار فلان إنه يحنث
إن دخلها حافيا أو متنعلا أو راكبا وفيمن قال عبده حر يوم يقدم
فلان إنه إن قدم ليلا أو نهارا يعتق عبده وقال في السير الكبير في حربي
استأمن على نفسه وأبنائه إنه يدخل فيه البنون وبنو البنين وفيمن
حلف لا يسكن دار فلان إنه يقع على الملك والإجارة والعارية
جميعا وقد جمع في هذه المسائل بين الحقيقة والمجاز قيل له وضع
القدم مجاز عن الدخول لأنه موجبه والدخول مطلق فوجب
العمل بإطلاق المجاز وعمومه وكذلك اليوم اسم للوقت وللبياض

النهار ودلالة تعيين أحد الوجهين أن ينظر إلى ما دخل عليه فإن كان
فعلا ممتدا كان الظرف أولى به وهو الوقت ثم العمل بعموم الوقت
واجب فلذلك دخل الليل والنهار بخلاف قوله ليلة يقدم فلان فإنه
لا يتناول النهار لأنه اسم للسواد الخالص لا يحتمل غيره مثل النهار اسم
للبياض الخالص لا يحتمل غيره وأما إضافة الدار فإنما يراد به نسبة
السكنى إليه فيستعار الدار للسكنى فوجب العمل بعموم نسبة السكنى
وفي نسبة الملك نسبة السكنى موجودة لا محالة فيتناوله عموم المجاز لا بالحقيقة
وأما مسألة السير ففيها رواية أخرى بعد ذلك الباب أنه لا يتناولهم
ووجه الرواية الأولى أن الأمان لحقن الدم فيبنى على الشبهات وهذا
الاسم بظاهره يتناولهم لكن بطل العمل به لتقدم الحقيقة فبقي ظاهر
الاسم شبهة فإن قيل قد قال أبو يوسف ومحمد فيمن حلف لا يأكل من
هذه الحنطة إنه يحنث إن أكل من عينها أو مما يتخذ منها وفيه جمع بينهما
وكذلك قالا فيمن حلف لا يشرب من الفرات إنه يحنث إن كرع أو اغترف
وقال أبو حنيفة ومحمد فيمن قال لله علي أن أصوم رجبا إنه إن نوى
اليمين كان نذرا ويمينا وفيه جمع بينهما قيل له أما أبو يوسف ومحمد فقد
عملا بإطلاق المجاز وعمومه لأن الحنطة في العادة اسم لما في باطنها وفي أكلها
أو ما يتخذ منها أكل ما فيها والشرب من الفرات مجاز للشرب من الماء الذي

تجاور في الفرات وينسب اليه وهذه النسبة لا تسقط بالاواني لما
ذكرنا في الجامع فصار ذلك عملا بعمومه لا جمعا بين الحقيقة والمجاز واما
مسئلة النذر فليس بجمع بل هو نذر بصيغته ويمين بموجبه وهو ايجاب
لان ايجاب المباح يصلح يمينا بمنزلة تحريم المباح وصار ذلك كشرى القريب
تملك بصيغته وتحرير بموجبه فهذا امثلة وطريق الاستعارة عند العرب
الاتصال بين الشيئين وذلك بطريقين لا ثالث لهما الاتصال بينهما صورة
او معنى لان كل موجود من الصور له صورة ومعنى لا ثالث لهما فلا يتصور
الاتصال بوجه ثالث اما المعنى فمثل تسميتهم للبليد حمارا وللشجاع اسدا
لاتصال ومشابهة في المعنى بينهما واما الصورة فمثل تسمية المطر
سماء قالوا ما زلنا نطاء السماء حتى اتيناكم اي المطر لاتصال بينهما
صورة لان كل عال عند العرب سماء والمطر من السحاب ينزل
وهو سماء عندهم فيسمى باسمه وقال تعالى او جاء احد منكم من الغائط
وهو المطمئن من الارض يسمى به الحدث لمجاورته صورة في العادة
وقال تعالى اني اراني اعصر خمرا اي عنبا لاتصال بينهما ذاتا لان
العنب اسم لذات بثفله ومائه وقشره فسلكنا في الاسباب الشرعية
والعلل هذين الطريقين في الاستعارة وهو الاستعارة بالاتصال
في الصورة وهو السببية والتعليل لان المشروع ليس بصورة تحس

فصار الاتصال في السبب نظير الصور فيما يحس والاتصال في معنى
المشروع كيف شرع اتصال هو نظير القسم الاخر في المحسوس والاخلاف
بين الفقهاء ان الاتصال بين اللفظين من قبل حكم الشرع يصلح طريقا
للاستعارة وانه ليس بحكم يختص باللغة لان طريق الاستعارة
القرب والاتصال وذلك ثابت بين كل موجودين من حيث وجدا
والمشروع قائم بمعناه الذي شرع له وبسببه الذي تعلق به فصح به
الاستعارة ولان حكم الشرع متعلقا بلفظ شرع سببا او علة
لا ثبت من حيث يعقل الا واللفظ دال عليه لغة والكلام فيما يعقل ولا
استعارة فيما لا يعقل الا بركن البيع لتمليك العين شرعا وكذلك
وضع لغة وكذلك ما شاكله وهذا في مسائل اصحابنا لا يحصى وقال
الشافعي ان الطلاق واقع بلفظ التحرير مجازا والعتاق يقع بلفظ
الطلاق مجازا ولم يمتنع احد من ائمة السلف عن استعمال المجاز وقد
انعقد نكاح النبي عم بلفظ الهبة مجازا مستعارا الا انه انعقد هبة
لان تمليك المال بغير المال لا يتصور وقد كان في نكاحه وجوب العدل
في القسم والطلاق والعدة ولم يتوقف الملك على القبض فثبت انه
كان مستعارا او لا اختصاص للرسالة بالاستعارة ووجوه
الكلام بل الناس في وجوه التكلم سواء فثبت ان هذا فصل

لاخلاف فيه غير ان الشافعي ابى ان ينعقد النكاح الا بلفظ النكاح او
التزويج لانه عقد شرع لامور لا تحصى من مصالح الدين والدنيا ولهذا
شرع بهذين اللفظين وليس فيهما معنى التمليك بل فيهما اشارة الى
ما قلنا فلم يصح به الانتقال عنه لقصور اللفظ عن اللفظ الموضوع له في
الباب وهذا معنى قولهم عقد خاص شرع بلفظ خاص وهذا كلفظ
الشهادة لما كان موجبا بنفسه لم يقم اليمين مقامه ومثل قوله
احلف بالله لانه موجب لغيره فلم يصح الاستعارة وكذلك
عقد المفاوضة لا ينعقد الا بلفظ المفاوضة عندكم كذا حكي عن
الكرخي لان غيره لا يؤدي معناه ولهذا لم يجوز رواية الاحاديث
بالمعاني والجواب ان لفظ البيع والهبة وضع لملك الرقبة وملك الرقبة
سبب لملك المتعة لان ملك المتعة يثبت به تبعا واذا كان كذلك
قام هذا الاتصال مقام ما ذكرنا من المجاورة التي هي طريق الاستعارة
فصحت الاستعارة بهذا الاتصال بين السببين والحكمين والجواب
عما قال الشافعي ان هذه الاحكام من حيث هي غير مقصودة
جعلت فروعا وثمرات للنكاح وبني النكاح على حكم الملك عليها
لانه امر معقول معلوم الا يرى انه المهر يلزمه بالعقد لها ولو
كان ما ذكرت اصلا وهو مشترك لما صح ايجاب العوض على احدهما

ولذلك كان الطلاق بيد الزوج لانه هو المالك واذا كان كذلك قلنا لما
شرع هذا الحكم بلفظ النكاح والتزويج والاختصاص بالملك وضعا ولغة
فلان يثبت بلفظ التمليك والبيع والهبة وهي للتمليك وضعا اولى
وانما صح الايجاب بلفظ النكاح والتزويج وان لم يوضعا للملك لانهما
اسمان جعلا علما لهذا الحكم والعلم يعمل وضعا لا بمعناه بمنزلة النص
في دلائل الشرع وانما يعتبر المعاني لصحة الاستعارة على نحو ما يستعمل
للقياس فلما ثبت الملك بهما وضعا صحت التعدية به الى ما هو
صريح في الملك فان قيل فهلا صحت استعارة النكاح للبيع والمناسبة
التي ذكرتم قائمة لانها تقوم بالطرفين لا محالة لانما يناسب الشيء
غيره الا وذلك يناسبه قيل له الاتصال في هذا الوجه نوعان احدهما
اتصال الحكم بالعلة والثاني اتصال الفرع بما هو سبب محض ليس بعلة
وضعت له فالاول يوجب الاستعارة في الطرفين لان العلة لم
تشرع الا لحكمها والحكم لا يثبت الا بعلته فاستوى الاتصال فعمت
الاستعارة ولهذا في الرجل اذا قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف
عبد ثم باعه ثم ملك النصف الباقي لم يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه ولو قال
ان اشتريت عبدا عتق النصف الباقي ولم يجتمع في العبد المعتق
يستويان فان قال عنيت بالملك الشراء كان مصدقا في الحكم والديانة

ولئن قال عنيت بالشرى الملك كان مصدقا في الديانة لانه استعار
الحكم لسببه في الفصل الاول واستعار السبب لحكمه في الثاني واما
الاتصال الثاني فيصلح طريقا للاستعارة في احد الطرفين وهو ان
يستعار الاصل للفرع والسبب للحكم لان هذا الاتصال ثابت في
حق الفرع لافتقاره ولا يصح ان يستعار الفرع للاصل لان هذا الاتصال في
حق الاصل معدوم لاستغنائه وهذا كالجملة الناقصة اذا عطفت
على الجملة الكاملة توقف اول الكلام على آخره لصحة آخره وافتقاره
فاما الاول فتام في نفسه لاستغنائه وعلى هذا الاصل قلنا ان
الفاظ العتق يصلح ان يستعار للطلاق لانها وضعت لازالة ملك
الرقبة وذلك يوجب زوال ملك المتعة تبعا لا قصدا على نحو ما قلنا
فصحت الاستعارة وقال الشافعي يصح ان يستعار الطلاق للعتق
لانهما يتشابهان في المعاني لان كل واحد منهما اسقاط بني على السراية و
اللزوم والمناسبة في المعاني من اسباب الاستعارة مثل المناسبة
في الاسباب وقلنا لا يصح هذه الاستعارة لما قلنا في المسئلة الاولى ان
اتصال الفرع بالاصل في حق الاصل في حكم العدم ولا يصح الاستعارة
للمناسبة في المعاني من الوجه الذي قلنا لان طريق الاستعارة من قبل المعاني
المشاكلة في المعاني التي هي من قبيل الاختصاص الذي به تقوم الموجود فاما

بكل معنى فلا وهذا الطريق من الخصم بنظير طريقه في اوصاف النص لان التعليل
بكل وصف صحيح وعندنا باثر خاص وقلنا نحن هو باطل لان الابتلاء يسقط
فكذلك الاستعارة تقع لمعنى له اثر الاختصاص الا ترى ان العرب تسمي
الشجاع اسدا للاشتراك في المعنى الخاص وهو الشجاعة فاما بكل
وصف فلا لان ذلك يبطل الامتحان وتصير الموجودات في الاحكام كلها
متناسبة ولا مناسبة بينهما من هذا الوجه لان معنى الطلاق ما وضع
له اسمه وما احتمله محله وهو رفع القيد لان الطلاق عبارة عنه
والنكاح لا يوجب حقيقة الرق ولا يسلب المالكية وانما يوجب
قيدا فلا يحتمل الا اطلاق القيد واما الاعتاق فاثبات القوة الشرعية
لان ذلك معناه لغة يقال عتق الطير اذا قوي وطار عن وكره ومنه
عتاق الطير ويقال عتقت البكر اذا ادركت وهذا شايع في كلام العرب
وكذلك الرق ثابت على الكمال وسلطان المالكية ساقط فصح الاعتاق
اثباتا وليس بين ازالة القيد ليعمل القوة الشرعية عملها وبين اثباتها بعد
العدم مشابهة كما ليس بين احياء الميت وبين اطلاق الحي مشابهة
فما هذا الا مثل استعارة الحمار للذكي والاسد للجبان فان قيل اليس
لا يصح ان يستعار البيع للاجارة كما لا يستعار الاجارة للبيع وملك
المنفعة تابع لملك الرقبة قيل له قد قال بعض مشايخنا ان البيع لا ينعقد بلفظ

الاجارة والاجارة تنعقد به وذلك بتصور الحر بقول بعت نفسي منك
شهرا بدرهم لعمل كذا فهذا اجارة فاما اذا قال بعت منك منافع هذه
الدار شهرا بكذا لم يجز كذلك ذكره في اول كتاب الصلح وهذا ليس لفساد في
الاستعارة لكن لفساد في المحل لان المنفعة لا تصلح محلا للاضافة لان ذلك
معدوم ليس بمقدور البشر حتى لو اضاف الاجارة اليها لم يجز فلذلك لما
يستعار لها ولكن العين اقيمت مقامها في حق الاضافة في الاصل فكذلك
فيما يستعار له فصار هذا كالبيع يستعار للنكاح في غير محله وهي المحارم
من النساء فثبت ان فساده لاضافته الى غير محله ومن احكام هذا القسم
ايضا ان المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم لا في الحكم عند ابي حنيفة وقال
ابو يوسف ومحمد هو خلف في الحكم وبيانه فيمن قال لعبده وهو اكبر سنا منه هذا
ابني لم يعتق عندهما لان هذا الكلام لم ينعقد لما وضع له اصلا فصار لغوا
لا حكم له فلا يجب العمل بمجازه لانه خلف عنه في اثبات الحكم ومن شرط الخلف
ان ينعقد السبب للاصل على الاحتمال وامتنع وجوده بعارض كمن حلف
ليمسن السماء ان اليمين انعقدت للبر لاحتمال الوجود ثم انعقدت للكفارة
خلفا عنه واما الغموس فلم ينعقد للحكم الاصلي فلم ينعقد لخلفه وهذا
نظير مسئلة الغموس وقال ابو حنيفة المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم
لا في الحكم بل هو في الحكم اصل لان الاثر للعبارة يتغير به دون الحكم فكان نصا

في التكلم فيشترط صحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر موضوع للايجاب بصيغته
وقد وجد ذلك فاذا وجد وتعذر العمل بحقيقته وله مجاز متعين صار مستعارا
لحكمه بعربيته كالنكاح بلفظ الهبة وقالا لفظ الهبة ينعقد لحكمه الاصلي في الحرة
لان احتمال بيع الحرة وهبتها مثل احتمال مس السماء فاما هذا فمستحيل بمرة
وقال ابو حنيفة هذا تصرف في التكلم فلا يتوقف على احتمال الحكم
كالاستثناء فان من قال لامرأته انت طالق الفا الا تسعمائة وتسعة و
تسعين انه يقع واحدة ذكره في المنتقى وايجاب ما زاد على الثلث من طريق
الحكم باطل لكن من طريق التكلم صحيح والاستثناء تصرف في التكلم بالمنع فصح
فكذا هذا لما كان تصرفا في التكلم صحت به استعارته لحكم حقيقته والحر
لم ينعقد لايجاب تلك الحقيقة ومن حكم الحقيقة عتقه من حين ملكه فجعل
اقرارا به فيعتق في القضاء بخلاف النداء لانه لاستحضار المنادى بصورة
الاسم لا بمعناه فاذا لم يكن الحكم مطلوبا بالخبر استعارة لتصحيح معناه
بخلاف قوله يا حر فانه يستوي نداؤه وخبره لانه موضوع للتحرير فصار
عينه قائما مقام معناه فصار المعنى مطلوبا باحضاره ومن حكم هذا الباب
ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز لان المستعار لا يزاحم الاصل وذكر
مثل قولنا في الاقراء انها الحيض لان القرء للحيض حقيقة وللطهر مجاز ومن قال
انه ماخوذ من الجمع وذلك معنى حقيقة هذه العبارة لغة وذكر صيغة الدم المجتمع

فاما الطهر فانما وصف به مجازا بالمجاورة ولان معنى القرء الانتقال يقال
قرا النجم اذا انتقل والانتقال بالحيض لا بالطهر فصارت الحقيقة اولى ولذلك
العقد لما ينعقد حقيقة وللعزم مجاز وكذلك النكاح للجمع في اللغة على ما عرف
والاجتماع في الوطي وسمي العقد به مجازا لانه سبب حتى يسمى الوطي جماعا
فكانت الحقيقة اولى وامثال هذا اكثر من ان يحصى ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله
في الدعوى في رجل له امة ولدت ثلاثة اولاد في بطون مختلفة فقال المولى
احد هولاء ولدي ثم مات قبل البيان انه يعتق من كل واحد ثلثه ولا يعتبر
ما يصيب كل واحد من قبل امه في مقابلة اصابته من قبل نفسه بمنزلة المجاز
في الحقيقة متعذرة او مهجورة صير الى المجاز بالاجماع لعدم المزاحمة اما
المتعذر فمثل الرجل يحلف لا ياكل من هذه النخلة او الكرم او القدر
انه يقع على ما يتخذ منه مجازا بخلاف ما اذا حلف لا ياكل من هذه الشاة
او من هذا اللبن او من هذا الرطب فانه يقع على عينه لان الحقيقة قائمة
وكذلك اذا حلف لا ياكل من هذا الدقيق وقع على ما يتخذ منه لان الحقيقة متعذرة
وكذلك لو حلف لا يشرب من هذه البئر يقع على الكرع ولو حقيقة
قلنا واختلفوا فيما اذا اكل عين الدقيق او تكلف فكرع من البئر فقيل
لما كان متعذرا لم يكن مرادا فلا يحنث وقيل الحقيقة لا تسقط بحال فيحنث
والاول اشبه لان اصحابنا قالوا فيمن حلف لا ينكح فلانة وهي اجنبية انه يقع

56

على العقد فان زنى بها لم يحنث لسقوط الحقيقة واما المهجور
فمثل من حلف لا يضع قدمه في دار فلان فالحقيقة مهجورة
والمجاز هو المتعارف وهو الدخول فيحنث كيف دخل ومثال الثاني
التوكيل بالخصومة ينصرف الى جواب الخصم مجازا فيتناول الاقرار
والانكار باطلاقه لان الحقيقة مهجورة شرعا والمهجور شرعا
مثل المهجور عادة الا ترى ان من حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد
بصباه لان هجران الصبي مهجور شرعا وعلى هذه الجملة تخرج قولهم
في رجل قال لعبده وهو مثله يولد لمثله وهو معروف النسب من غيره هذا
ابني انه يعتق عملا بالحقيقة دون مجازه لان ذلك ممكن في النسب
قد يثبت من زيد ويشتهر من عمرو فيكون المقر مصدقا في حق نفسه
واليه اشار في الدعوى والعتاق لان الام تصير ام ولد له و
قال في الجامع في رجل له عبد ولعبده ابن ولابنه ابن فقال المولى
في صحته احد هولاء ابني ثم مات قبل البيان وكلهم يصلح ابنا له انه
يعتق من الاول ربعه ومن الثاني ثلثه ومن كل واحد من الاخرين ثلاثة
ارباعه وعلى قياس ذلك لو كان لابن العبد ابن واحد وكلهم يولد
لمثله انه يعتق من الاول ثلثه ومن الثاني نصفه والثالث كله لاحتمال النسب
ولو كان تحريرا لعتق من كل واحد ثلثه فاما في الاكبر سنا منه فلا عند ابي حنيفة رحمه الله

طريقان احدهما انه اقرار بالحرية فيجب ان يصير مقرا بحق الام ايضا لانه
يحتمل الاقرار والثاني انه تحرير مبتدأ في قبل ان الاقرار بالنسب لو ثبت
ثبت تحريرا ابتداء حتى قلنا في كتاب الدعوى في رجلين ورثا عبدا
ادعى احدهما انه ابنه غرم لشريكه كانه اعتقه لان ثبوت النسب
مضاف الى خبره لان المخبر به قائم بخبره واذا كان كذلك جعل مجازا عن
التحرير وحق الام لا يحتمل الوجوه بابتداء تصرف المولى لانه ليس في وسع
البشر اثبات امومية الولد قولا لانها حكم الفعل فلم تثبت به
وقد يتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا لان الكلام وضع
لمعناه فيبطل اذا استحال حكمه ومعناه وذلك ان يقول الرجل لامرأته
هذه بنتي وهي معروفة النسب وتولد لمثله او اكبر سنا منه
فان الحرمة لا تقع به ابدا عندنا خلافا للشافعي رح لان الحقيقة في الاكبر
سنا متعذر وفي الاصغر سنا تعذر اثبات الحقيقة مطلقا
لانه متحقق ممن اشتهر نسبها وفي حق المقر متعذر ايضا في
حكم التحريم لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح كان معناه منافيا للملك
فلم يصلح حقا من حقوق الملك ولو جعل مجازا عن الطلاق المحرم لصار
حقا من حقوقه لانه يملكه وكذلك العمل بالمجاز وهو التحريم في الفصلين
متعذر بهذا العذر الذي ابتناه ولا يمكن ان يجعل النسب ثابتا في حق المقر

بناء على اقراره لان الرجوع عنه صحيح والقاضي يكذبه ههنا فتمام
ذكر مقام رجوعه بخلاف العتق ومن حكم هذا الباب ان الكلام اذا
كان له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف فالحقيقة اولى عند ابي حنيفة
وقال ابو يوسف ومحمد العمل بعموم المجاز اولى وهذا يرجع الى
ما ذكرنا من اصل ان المجاز عندهما خلف عن الحقيقة في الحكم وفي
الحكم للمجاز رجحان لانه ينطلق على الحقيقة والمجاز معا فصار
مشتملا على حكم الحقيقة فصار اولى ومن اصل ابي حنيفة
انه خلف في التكلم دون الحكم فاعتبر الرجحان في التكلم دون الحكم
فصارت الحقيقة اولى مثاله فيمن حلف لا ياكل من هذه الحنطة يقع
على عينها دون ما يتخذ منها عند ابي حنيفة رح لما قلنا وعندهما
يقع على مضمونها على العموم مجازا وكذلك اذا حلف لا يشرب
من هذه الفرات يقع على الكرع خاصة عند ابي حنيفة وعندهما يقع
على شرب ماء يجاور الفرات وذلك لا ينقطع بالاواني لانها
دون النهر في الامساك باب جملة ما تترك به
الحقيقة وهو خمسة انواع قد تترك بدلالة الاستعمال والعادة
وقد تترك بدلالة اللفظ في نفسه وقد تترك بدلالة سياق النظم
وقد تترك بدلالة ترجع الى المتكلم وقد تترك بدلالة في محل الكلام اما

الاول مثل الصلوة فانها اسم للدعاء ثم سمي بها عبادة معلومة مجازا لما انها
شرعت للذكر قال الله تعالى واقم الصلوة لذكري وكل ذكر دعاء وكالحج
فانه في اللغة القصد وصار اسما لعبادة معلومة مجازا لما فيها من قوة العزيمة
والقصد لقطع المسافة وكذلك نظائرها من الصوم والزكوة حتى صارت الحقيقة
مهجورة وانما صار هذا دلالة على ترك الحقيقة لان الكلام موضوع لاستعمال
الناس وحاجتهم فيصير المجاز باستعمالهم كالحقيقة ومثاله ما قال علماؤنا
فيمن نذر صلوة او حجا او المشي الى بيت الله او ان يضرب بثوبه حطيم
الكعبة ان ذكر ينصرف الى المجاز المتعارف ومثاله ايضا قالوا فيمن حلف لا
ياكل راسا انه يقع على المتعارف استحسانا على حسب ما اختلفوا وسقط
غيره وهو حقيقة وكذلك من حلف لا ياكل بيضا انه يختص ببيض الاوز و
الدجاج استحسانا وكذلك من حلف لا ياكل طبيخا او شواء انه يقع على
اللحم خاصة استحسانا وكل عام سقط بعضه كان شبيها بالمجاز على ما
سبق وهذا ثابت بدلالة العادة لا غير واما الثابت بدلالة اللفظ
في نفسه فمثل قول الرجل لا ياكل لحما انه لا يقع على السمك وهو لحم في الحقيقة لكنه
ناقص لان اللحم متكامل بالدم فما لا دم له قاصر من وجه فخرج من مطلقه
بدلالة اللفظ وكذلك قول الرجل كل مملوك لي حر انه لا يتناول المكاتب وكل امرأة
لي طالق لا يتناول المبتوتة المعتدة لما قلنا فصار مخصوصا والخصوص

اي تخصيص هذه العمومات ثابت بالعرف العادت لا بالعرف الاستعمالي فان لفظ الراس كما يستعمل في راس الغنم يستعمل في راس العصفور والحمام وسائر الحيوانات
على السواء الا ان العادة في بيان الكل مختصة براس الغنم وكذا اطلاق لفظ البيض على الحمام شايع كما شاع في بيض الدجاج والاوز دون غيرهما وهكذا في مسئلة البطيخ
والشواء تركت الحقيقة وهي العموم بالعادة بخلاف ما تقدم فان الحقيقة تركت فيه بغلبة استعمال اللفظ في بيان المعاني كما بينا لا بالعادة لان الناس
كما اعتادوا فعل الصلوة اعتادوا الدعاء ايضا فتبين بهذا ان قوله بدلالة الاستعمال والعادة ليس من ادق كما زعم البعض من الواو فيه بمعنى او

شبهة بالمجاز ومن هذا القسم ما ذكر محمد رحمه الله في رجل حلف لا ياكل فاكهة
لم يحنث عند ابي حنيفة بأكل الرمان والرطب والعنب وقالا يحنث لانه اسم
مطلق فيتناول الكامل منه وقال ابو حنيفة الفاكهة اسم للتوابع لانه
من التفكه ماخوذ وهو التنعم قال الله تعالى انقلبوا فكهين اي ناعمين
وذلك امر زائد على ما يقع به القوام وهو الغذاء فصار تابعا والرطب
والعنب قد يصلحان للغذاء وقد يقع بهما القوام والرمان قد يقع به
القوام لا فيه من معنى الادوية فاذا كان كذلك كان فيهما وصف زائد وكان
ناقصا مقيدا في المعنى فلم يتناول الكامل وكذلك فيمن حلف لا ياكل اداما
انه يقع على ما يتبع الخبز لان الادام اسم للتابع فلم يجز ان يتناول ما هو اصل
من وجه وهو اللحم والبيض والجبن عندهما وعند محمد يحنث في ذلك كما في
المسئلة الاولى عن ابي يوسف روايتان في هذه المسئلة واما الثابت
بسياق النظم فمثل قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا
للظالمين نارا تركت حقيقة الامر والتخيير بقوله تعالى انا اعتدنا للظالمين
نارا وحمل على الانكار والتوبيخ مجازا ومثاله ما قال محمد في السير الكبير الحربي
اذا استأمن مسلما فقال له انت آمن كان آمنا فان قال انت
آمن ستعلم ما تلقى لم يكن آمنا ولو قال انزل ان كنت آمنا ولو قال انزل ان
كنت رجلا لم يكن آمنا ولو قال بالفارسية طلو امراني ان كنت رجلا او ان قدرت

او اصبعه مالي ما شئت ان كنت رجلا لم يكن توكيلا ولو قال رجل لرجل لي عليك
الف درهم فقال الرجل لك علي الف درهم ما ابعدك لم يكن اقرارا وصار
الكلام للتوبيخ بدلالة سياق النظم واما الثابت بدلالة من قبل المتكلم فمثل
قوله تعالى واستفزز من استطعت منهم بصوتك انه لما استحال منه الامر بالمعصية
والكفر حمل على امكان الفعل واقداره عليه مجازا لان الامر للايجاب فكان
من المعنيين اتصال ومثاله من دعي الى الغداء فحلف لا يتغدى انه يتعلق به
لما ان غرض المتكلم بناء الجواب عليه وكذلك امراة قامت لتخرج فقال لها
زوجها ان خرجت فانت طالق انه يقع على الفور لما قلنا ومثاله كثيرة و
اما الثابت بدلالة محل الكلام فمثل قوله تعالى وما يستوي الاعمى والبصير سقط
عمومه وذلك حقيقة لان محل الكلام وهو المخبر عنه لا يحتمله لان وجوه
الاستواء قائمة فوجب الاقتصار على ما دل عليه صيغة الكلام وهو التغاير
في البصر وكذلك كاف التشبيه لا يوجب العموم لما قلنا لقيام المغايرة من
وجوه كثيرة حتى اذا قيل زيد مثلك لم يثبت عمومه الا ان المحل العموم مثل
قول علي في اهل الذمة انما بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم
كاموالنا فان هذا عام عندنا لان المحل يحتمله ومن هذا الباب قول النبي عم
انما الاعمال بالنيات ورفع الخطاء والنسيان سقطت حقيقته لان المحل
لا يحتمله فان عين الخطاء غير مرفوع بل هو متصور فسقطت حقيقته وصار

ذكر الخطاء والعمد مجازا عن حكمه وموجبه وموجبه نوعان مختلفان
احدهما الثواب في الاعمال التي يفتقر الى النية والماثم في المحرمات والثاني
الحكم المشروع فيه من الجواز والفساد وغير ذلك وهذان معنيان مختلفان
الا يرى ان الجواز والصحة تتعلق بركنه وشرطه والثواب او الماثم تتعلق
بصحة عزيمته فان من توضأ بماء نجس ولم يعلم حتى صلى ومضى على ذلك
ولم يكن مقصرا لم يجز في الحكم لفقد شرطه واستحق الثواب لصحة عزيمته واذا
صارا معنيين مختلفين صار الاسم بعد صيرورته مجازا مشتركا فسقط العمل به
حتى يقوم الدليل على احد الوجهين فيصير مأولا وكذلك حكم الماثم على هذا وصار
هذا كاسم المولى والقرء وساير الاسماء المشتركة ومن الناس من ظن ان التحريم
المضاف الى الاعيان مثل المحارم والخمر مجاز لما هو من صفات الفعل فيصير وصف
العين به مجازا وهذا غلط عظيم لان التحريم اذا اضيف الى العين كان ذلك
امارة لزومه وتحققه فكيف يكون مجازا لكن التحريم نوعان تحريم يلاقي
نفس الفعل مع كون المحل قابلا كاكل مال الغير والنوع الثاني ان يخرج المحل في
الشرع من ان يكون قابلا لذلك الفعل فينعدم الفعل من قبل عدم محله فيكون نسخا
ويصير الفعل تابعا في هذا الوجه فيقام المحل مقام الفعل فينسب التحريم اليه
ليعلم ان المحل لم يجعل صالحا له وهذا في غاية التحقيق والوجه الذي يتصور
جانب المحل لتوكيد النفي فاما ان يجعل مجاز التحريم مشروعا باصله فغلط

فاحش والله اعلم ومما يتصل بهذا القسم حروف المعاني فانها تنقسم
الى حقيقة ومجاز وشطر من مسائل الفقه مبني على هذه الجملة وهذا الباب
لبيان ما يتصل بها من الفروع باب حروف المعاني

حروف العطف
واو

ومن هذه الجملة حروف العطف وهي اكثرها وقوعا واصل هذا القسم الواو وهي
عندنا لمطلق العطف من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب وعلى هذا عامة
اهل اللغة وائمة الفتوى وقال بعض اصحاب الشافعي ان الواو توجب الترتيب
حتى قالوا في قول الله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق توجب
الترتيب فاحتجوا بان النبي عم بداء بالصفاء في السعي وقال ابدءوا بما بدا الله
تعالى به في قوله ان الصفا والمروة من شعائر الله ففهم وجوب الترتيب
ووجب الترتيب بقوله تعالى اركعوا واسجدوا وهذا احكام لا يعرف الا باستقراء
كلام العرب وبالتامل في موضع كلامهم كالحكم الشرعي انما يتعرف من قبل اتباع
الكتاب والسنة والتامل في اصول الشرع وكلاهما حجة عليه ودليل لما قلنا
اما الاول فان العرب تقول جاءني زيد وعمرو فيفهم به اجتماعهما في المجيء من غير
تعرض للقران او الترتيب في المجيء ولان الفاء تختص بالاجزية ولا يصلح فيها الواو
حتى ان من قال لامراته ان دخلت الدار وانت طالق طلقت للحال ولو احتمل
الواو الترتيب لصلح للجزاء كالفاء وقد صارت الواو للجمع في قول الناس جاءني
الزيدون واصله جاءني زيد وزيد وزيد وقالوا لا تاكل السمك وتشرب اللبن معناه لا تجمع

بينهما من غير تعرض لمقارنة او ترتيب في الوجود ولو استعمل
الفاء مكانه لبطل المراد ومثله قول الشاعر لا تنه عن خلق و
تاتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم اي لا تجمع بينهما فهذا
لبيان الوضع واما الثاني فلان كلام العرب اسماء وافعال
وحروف والاصل في كل قسم منها ان يكون موضوعا لمعنى خاص
يتفرد به فاما الاشتراك فانما يثبت لغفلة من الواضع او عذر
دعا اليه وكذلك التكرار وقد وجدنا حروف العطف وغيرها
موضوعة لمعاني يتفرد كل قسم بمعناه فالفاء للترتيب ومع للقران
وثم للتعقيب والتراخي فلو كان الواو للترتيب لتكررت الدلالة
وليس ذلك باصل لكن الواو لما كانت اصلا في الباب كان ذكر دلالة
على انها وضعت لمطلق العطف على احتمال كل قسم من اقسامه من غير
تعرض لشيء منها ثم يتشعب الفروع الى ساير المعاني وهذا كما وضع
لكل جنس اسم مطلق مثل الانسان والتمر ثم وضع لانواعها
اسماء على الخصوص وصارت الواو فيما قلنا نظير اسم الرقبة في كونه
مطلقا غير عام ولا مجمل ولهذا قلنا ان حكم النص في اية الوضوء
التحصيل من غير تعرض لمقارنة او ترتيب وقد ظن بعض اصحابنا
ان الواو للمقارنة وليس كذلك وزعم بعضهم انها عند ابي يوسف ومحمد

للمقارنة لانهما قالا فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت الدار
فانت طالق وطالق وطالق انها اذا دخلت طلقت ثلثا وانها
عند ابي حنيفة تطلق واحدة فدل انه جعلها للترتيب وليس كذلك
بل الاختلاف فيه راجع الى ان ذكر الطلقات متعاقبة يتصل الاول بالشرط
على التمام والصحة ثم الثاني ثم الثالث ما موجبه فقال ابو حنيفة موجبه
الافتراق لان الثاني اتصل بالشرط بواسطة والثالث بواسطتين
فالاول بلا واسطة ولا يتغير هذا الاصل بالواو لانه لا يتعرض للقران
وقالا موجبه الاجتماع ولا تحال لان الثاني جملة ناقصة فشاركت الاولى
ومتى حال تكلم بالطلاق وليس بطلاق في صح التحليل والترتيب
في التكلم لا في ضرورته طلاقا كما اذا حصل التعليق بشروط تخللها ازمنة
كثيرة فان الترتيب لا يجب به واذا كان موجب الكلام ما قلنا لم يتغير
بالواو لانها لا تتعرض للترتيب لا محالة ولا توجبه فلا يترك المقيد بالمطلق
فاذا تعلقت الاجزية فقد اتحد حال التعليق فصار موجب الكلام
الاجتماع ولا تحال فلم يترك بالواو لما قلنا فان قيل قد قال بعض اصحابنا
فيمن قال لامرأته انت طالق وطالق وطالق قبل الدخول انها تبين
بواحدة وهذا من باب الترتيب وقال في النكاح في الجامع في زوج امتين
من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج ثم اعتقهما المولى معا انه لا يبطل
نكاح واحدة منهما ولو اعتقهما في كلمتين منفصلتين بطل نكاح الثانية فان
قال هذه حرة وهذه حرة متصلا بواو العطف بطل نكاح الثانية وهذا
ايضا من باب الترتيب وقال في هذا الباب فيمن زوج رجلا اختين في
عقدتين بغير اذن الزوج فبلغه فاجازهما معا بطلا فان اجازهما
متفرقا بطل الثاني فان قال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا كانه
قال اجزتهما وهذا من باب المقارنة وقال في كتاب الاقرار في الجامع
فيمن هلك عن ثلاثة اعبد قيمتهم سواء وعن ابن لا وارث له غيره فقال الابن
اعتق ابي في مرض موته هذا وهذا وهذا فان اقر به في كلام متصل عتق
من كل واحد ثلثه وان سكت فيما بين ذلك عتق الاول ونصف الثاني وثلث
الثالث وهذا من باب القران قيل له اما في المسئلة الاولى فقد قال مالك ابن
انس يقع الثلاث وجعلها للقران لكنها غلط لما قدمنا والواو للعطف
المطلق ولذلك لم يقع الثاني لان الاول وقع قبل التكلم بالثاني لما لم يكن الكلام
نصا على المقارنة ولم يقف على التكلم بالثاني فسقطت ولاية لفوات
محل التصرف لا لخلل في العبارة وكذلك في مسئلة نكاح الامتين لان عتق الاولى
يبطل محلية التوقف في حق الثانية لانه لا حل للامة في مقابلة الحرة بحال
التوقف فبطل الثاني قبل التكلم بعتقها ثم لم يصح التدارك لفوات المحل في حكم
التوقف ولان الواو لا يتعرض للمقارنة نصا واما في نكاح الاختين فان صدر

الكلام موقوف على آخره لا لاقتضاء واو العطف لكن لأن صدر الكلام

وضع لجواز النكاح وإذا اتصل به آخره سُلب عنه الجواز فصار

آخره في حق أوله بمنزلة الشرط والاستثناء في قول الرجل أنت طالق

إن شاء الله وصدر الكلام يتوقف عليه بشرط الوصل لما تبين في باب

البيان إن شاء الله تعالى فكذلك هذا وهذا الأصل في قول الرجل أنت

طالق وطالق وطالق قبل الدخول إن صدر الكلام لا يتغير بآخره

ولم يتوقف عليه وكذلك في مسئلة إنكاح الأمتين لا يتغير صدر الكلام

بآخره لأن عتق الثانية إن ضُمّ إلى الأولى لم يتغير نكاح الأولى عن الصحة إلى

الفساد وعن الوجود إلى العدم وكذلك في مسئلة الإقرار صدر الكلام يتغير

بآخره لأن موجب صدره عتقه بلا سعاية وإذا انضم الآخر إلى

الأول تغير الصدر عن عتق إلى رق عند أبي حنيفة لأن المستسعى بمنزلة

المكاتب عند أبي حنيفة وعندهما يتغير عن براءة إلى شغل ذمة بدين السعاية

فلذلك توقف صدره على آخره ولهذا قلنا إن قول محمد في الكتاب وروي

عن نفر من الرجال والنساء والحفظة إنه لا يوجب ترتيبا وكذلك قوله

إن الصفا والمروة لا يوجب ترتيبا أيضا لأن المراد بالآية إثبات

أنهما من الشعائر ولا يتصور فيه الترتيب وإنما ثبت الشيء بقوله

إن يطوف بهما غير أن الشيء لا ينفك عن ترتيب والتقدم في الذكر يدل

ونابله وكانوا يعدونه في الجاهلية فبعد الإسلام كرهوا التعبد لله تعالى في ذلك المكان فنفى ذلك عنهم بقوله تعالى فلا جناح عليه أن يطوف بهما

على

على قوة المقدم ظاهرا وهذا يصلح للترجيح فترجح به وصار الترتيب

واجبا بفعله لا بنص الآية وهذا كما قال أصحابنا في الوصايا بالقرب

النوافل إنه يبدأ بما بدأ به الميت لأن ذكره دلالة على قوة الاهتمام

فصلح للترجيح وأما قول الرجل لفلان علي مائة ودرهم ومائة وثوب

ومائة وشاة ومائة وعبد فليس يبتنى على حكم العطف بل على أصل

آخر نذكره في باب البيان إن شاء الله تعالى وقد يدخل الواو على جملة كاملة

بخبرها فلا يجب به المشاركة في الخبر كقول الرجل هذه طالق ثلاثا وهذه طالق

لأن الثانية تطلق واحدة فيسمى بعضهم هذه واو الابتداء أو واو النظم

وهذا من فضول الكلام وإنما هي للعطف على ما هو أصلها لكن الشركة

في الخبر كانت واجبة لافتقار الكلام الثاني إذا كان ناقصا فأما

إذا كان تاما فقد ذهب دليل الشركة ولهذا قلنا إن الجملة الناقصة

تشارك الأولى فيما تم به الأولى بعينه حتى قلنا في قول الرجل إن دخلت

الدار فأنت طالق وطالق إن الثاني يتعلق بذلك الشرط بعينه

ولا يقتضي الاستبداد به كأنه أعاده وإنما يصار إلى هذا الفرق

استحالة الاشتراك مثل قول الرجل جاءني زيد وعمرو لأن الثاني يختص

بمجيء على حدة لأن الاشتراك في مجيء واحد لا يتصور فصار الثاني ضروريا

لا أصليا ومن عطف الجملة قوله تعالى وأولئك هم الفاسقون في قصة القذف

ومثل قوله تعالى يختم على قلبك ويمح الله الباطل ومثل قوله والراسخون في العلم وقد
يستعار الواو للحال لان الحال يجامع ذا الحال وهذا معنى يناسب الواو
لان الا اطلاق وعمله قال الله تعالى حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها اي
جاؤها وابوابها مفتوحة واختلف مشايخ اصحابنا على هذا الاصل
فقالوا في رجل قال لعبده اد الي الفا وانت حر ان الواو للحال حتى لا يعتق
الا بالاداء ولذلك قال للحربي انزل وانت آمن لم يامن حتى ينزل
فيكون الواو للحال وقالوا فيمن قال لامراته انت طالق وانت مريضة
او انت تصلين او مصلية انه لعطف الجملة حتى يقع الطلاق في الحال على
احتمال الحال حتى اذا نوى بها واو الحال تعلق الطلاق بالمرض والصلوة
وقالوا في المضاربة اذا قال رجل لرجل خذ هذا المال واعمل به مضاربة
في البز ان هذا الواو لعطف الجملة لا للحال حتى لا يصير شرطا بل يصير مشورة
وتبقى المضاربة عامة واختلفوا في قول المراة لزوجها طلقني ولك الف فحمله
ابو يوسف ومحمد على المعاوضة حتى اذا طلقها وجب له الالف وحمله
ابو حنيفة على واو عطف الجملة حتى اذا طلقها لم يجب له شيء ولابي يوسف
ومحمد طريقان احدهما ان الواو قد تستعار للباء كما استعير لها في باب
القسم على ما نبين فيحمل على هذا المجاز بدلالة حالة المعاوضة لان حال
الخلع حال المعاوضة كما قيل في قول الرجل لاخر احمل هذا الطعام الى

منزلي ولك درهم انه يحمل على الباء اي بدرهم والثاني ان الواو للحال بدلالة
حال المعاوضة ايضا ليصير شرطا وبدلا ونظيره قوله اد الي الفا وانت
حر وانزل وانت آمن وهذا خلاف قوله خذ هذا المال واعمل به فانه
لا معنى للباء ههنا وانما حمل في مسئلة الخلاف على الحال بدلالة المعاوضة
ولم يوجد وقال ابو حنيفة الواو في الحقيقة للعطف فلا يترك الا بدليل
ولا يصلح المعاوضة دلالة لان ذكر في الطلاق امر زايد لان الطلاق
اذا دخله عوض كان يمينا في جانب الزوج فلم يستقم ترك الاصل
بدلالة هي من باب الزوايد بخلاف الاجارة لانها شرعت معاوضة
اصلية كساير البيوع وقولها ولك الف ليست بصيغة الحال للحال
ايضا لان الحال فعل او اسم فاعل فاما قوله اد الي الفا وانت حر
فصيغته للحال وصدر الكلام غير مفيد الا شرطا للتحرير فحمل عليه وقوله
انت طالق مفيد بنفسه وقوله وانت مريضة جملة تامة لا دلالة
فيها على الحال لكنه يحتمل ذلك فصحت نيته واما قوله اد الي الفا لا يصلح ضريبة
فصلح دلالة على الحال وقوله واعمل به في باب المضاربة لا يصلح حالا
للاخذ فبقي قوله خذ هذا المال مضاربة مطلقا واما قوله انزل وانت
آمن فيفيد دلالة الحال لان الامان انما يراد به اعلاء الدين وليعاين
الحربي معالم الدين ومحاسنه فكان الظاهر فيه الحال ليصير معلقا بالنزول

البنا والكلام يحتمل الحال ايضا واما الفاء فانه للوصل والتعقيب حتى
ان المعطوف بالفاء يتراخى عن المعطوف عليه بزمان وان لطف
هذا موجبه الذي وضع له الا ترى ان العرب تستعمل الفاء في الجزاء لانه
مرتب لا محالة وتستعمل في احكام العلل كما يقال جاء الشتاء فتاهب
لان الحكم مرتب على العلة ويقال اخذت كل ثوب بعشرة فصاعدا
اي كان كذلك فازداد الثمن صاعدا مرتفعا ولما قلنا ان وجوه
العطف منقسمة على ثلاثة فلا بد من ان يكون الفاء مختصا بمعنى
هو موضوع له حقيقة وذلك هو التعقيب ولذلك قال اصحابنا فيمن
قال لاخر بعت منك هذا العبد بكذا فقال الاخر فهو حر انه قبول
للبيع ولو قال هو حر او وهو حر لم يجز البيع وقال مشايخنا فيمن قال
لخياط انظر الى هذا الثوب ايكفيني قميصا فنظر فقال نعم فقال فاقطعه
فقطعه فاذا هو لا يكفيه انه يضمن كما لو قال فان كفاني قميصا فاقطعه
فقطعه فاذا هو لا يكفيه انه يضمن ولذلك قالوا فيمن قال ان دخلت الدار
فانت طالق فطالق فدخلت وهي مدخول بها انه يقع على الترتيب
فتبين بالاولى ولذلك اختص الفاء بعطف الحكم على العلل كما يقال اطعمته
فاشبعته اي بهذا الاطعام وقال النبي عم لن يجزي ولد والده حتى يجده
مملوكا فيشتريه فيعتقه فدل ذلك على ان كونه معتقا حكم للشرى بواسطة

الملك ولهذا قلنا فيمن قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فعبدي حر
ان الشرط ان يدخل الاخيرة بعد الاولى من غير تراخي وقد تدخل الفاء
على العلل ايضا اذا كان ذلك مما يدوم فيصير بمعنى التراخي كما يقال ابشر
فقد اتاك الغوث وقد نجوت ونظيره ما قال علماؤنا في الماذون فيمن
قال لعبده ادّ الي الفا فانت حر انه يعتق للحال وتقديره ادّ الي الفا
فانك قد عتقت لان العتق دائم فاشبه المتراخي وقالوا في السير الكبير
انزل فانت امن انه امن نزل او لم ينزل لما قلنا ولم يجعل بمعنى التعليق
كانه اضمر الشرط لان الكلام صح بدون الاضمار وان الاضمار ضروري في الكل
ولهذا قلنا فيمن قال لفلان علي درهم فدرهم انه يلزمه درهمان لان المعطوف
غير الاول وتصرف الترتيب الى الوجوب دون الواجب او يجعل مستعارا
بمعنى الواو وقال الشافعي يلزمه درهم لان معنى الترتيب لغو فيحمل على جملة
مبتداة لتحقيق الاول اي فهو درهم كما قال الشاعر الشعر صعب
وطويل سلمه والشعر لا يستطيعه من يظلمه يريد ان يعربه فيعجمه ولقوله تعالى
لنبين لكم ونقر في الارحام ما نشاء الا ان هذا لا يصح الا باضمار وفيه ترك الحقيقة
والحقيقة احق ما امكن واما ثم فللعطف على سبيل التراخي وهو موضوع
ليختص بمعنى ينفرد به واختلف اصحابنا في اثر التراخي فقال ابو حنيفة هو
بمعنى الانقطاع كانه مستانف حكما قولا بكمال التراخي وقال ابو يوسف

ومحمد التراخي راجع الى الوجود ثم ثم في حكم التكلم متصل بيانه فيمن
قال لامرأته قبل الدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت
الدار قال ابو حنيفة يقع الاول ويلغو ما بعده كانه سكت على
الاول ولو قدم الشرط تعلق الاول ووقع الثاني ولغا الثالث كما اذا
قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق وقال ابو يوسف
ومحمد يتعلق جميعا وينزل على الترتيب ولو كانت مدخولا بها نزل
الاول ونزل الباقي عند ابي حنيفة وعندهما تعلق الكل ذكره في النوادر
وقد يستعار ثم بمعنى واو العطف مجازا للمجاورة التي بينهما قال الله تعالى ثم كان
من الذين امنوا ثم الله شهيد على ما يفعلون ولهذا قلنا في قول النبي عم من
حلف على يمين فراى غيرها خيرا منها فليأت بالذي هو خير ثم
ليكفر يمينه انه يحمل على حقيقته لان العمل به ممكن لانا نعمل بحقيقة موجب
الامر فنجعل الكفارة واجبة بعد الحنث وروي فليكفر يمينه ثم ليأت
بالذي هو خير فحملنا هذا على واو العطف لان العمل بحقيقته غير ممكن
وهو موجب الامر لان التكفير قبل الحنث غير واجب فكان المجاز
متعينا تحقيقا لما هو المقصود واذا صح ان يستعار ثم للواو فالفاء به
اولى لان جوازه بالفاء اقرب ولهذا قال بعض مشايخنا فيمن قال لامرأته
ان دخلت الدار فانت طالق فطالق ولم يدخل بها انه هنا

على الاختلاف مثل ما اختلفوا في الواو لان الحقيقة اولى فلذلك اخترنا
الاتفاق في هذا واذا قدم الجزاء عرف الفاء فعلى هذا ايضا واما بل
فموضوع لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله على سبيل التدارك تقول جاءني
زيد بل عمرو ولهذا قال زفر فيمن قال لفلان علي الف درهم بل الفان انه
يلزمه ثلاثة الاف لانه اثبت الثاني وابطل الاول لكنه غير مالك
ابطال الاول فلزماه كما قال لامرأته انت طالق واحدة بل ثنتين
انها تطلق ثلاثا وقلنا نحن انما وضعت هذه الكلمة للتدارك وذلك
في العادات بان ينفي انفراده ويراد بالجملة الثانية كما لها بالاولى وهذا
في الاخبار ممكن كرجل تقول سني ستون بل سبعون اي سبعون بزيادة
عشرة على الاول واما الانشاء فلا يحتمل تدارك الغلط فلذلك وقع ثلاث
تطليقات حتى اذا قال كنت طلقت امرأتي واحدة بل ثنتين
او لا بل ثنتين وقعت ثنتان لما قلنا ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته انت
طالق واحدة لا بل ثنتين او بل ثنتين ولم يدخل بها انها تطلق واحدة
لانه قصد اثبات الثاني مقام الاول فلم يملك لانها بانت ولهذا قالوا جميعا
فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة
لا بل ثنتين او بل ثنتين انها اذا دخلت طلقت ثلاثا لان هذا لما كان
لابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط

بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول وفي وسعه
افراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة كانه قال لا بل انت طالق ثنتين
ان دخلت الدار فيصير كالحلف بيمينين وهذا بخلاف العطف بالواو عند
ابي حنيفة لو قال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وثنتين انها
تبين بالواحدة لان الواو للعطف على تقرير الاول فيصير معطوفا على
سبيل المشاركة فيصير متصلا بذلك الشرط بواسطة ولا يصير متفردا
بشرط لان حقيقة الشركة في اتحاد الشرط فيصير الثاني متصلا به بواسطة
الاول فتعذر جانب الترتيب ويتصل بهذا الاصل ان العطف متى تعارض
له شبهان اعتبر اقواهما لغة فاذا استويا اعتبر اقربهما مثاله ما قال
في الجامع انت طالق ان دخلت الدار لا بل هذه لامرأة اخرى انه جعل
عطفا على الجزاء دون الشرط لانا ان عطفناه على الشرط كان قبيحا لانه
ضمير مرفوع متصل غير موكد بالضمير المرفوع المنفصل وهو التاء في قوله
دخلت وذلك قبيح قال الله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة فاكده وذلك
لان الفاعل مع الفعل كشيء واحد واذا كان ضميرا لا يقوم بنفسه تأكد الشبه
بالعدم فقبح العطف بخلاف ضمير المفعول لانه منفصل في الاصل فاذا عطفناه
على الجزاء كان معطوفا على ضمير مرفوع منفصل وذلك حسن فلذلك قدمناه
واما اذا استويا فمثاله ما ذكرنا في كتاب الاقرار ان لفلان علي الف درهم الا عشرة

دراهم

دراهم ودينار الا الدينار ما رد اخلاف الاستثناء فصار منصرفا
مع العشرة لا مع الالف لما ذكرنا ان عطفه على كل واحد صحيح فصار
ما جاوره اولى واما لكن فقد وضعت للاستدراك بعد النفي تقول
ما جاءني زيد لكن عمرو فصار الثابت به اثبات ما بعده فاما نفي الاول
فيثبت بدليله بخلاف كلمة بل لكن العطف انما يستقيم عند اتساق الكلام
فاذا اتسق الكلام تعلق النفي بالاثبات الذي وصل به والا فهو مستأنف
مثاله ما قال علماؤنا في الجامع الكبير في رجل في يده عبد فاقر انه لفلان فقال
فلان ما كان لي قط لكنه لفلان آخر فان وصل فهو للمقر له الثاني وان فصل
يرد على المقر لانه نفي نفسه فاحتمل ان يكون نفيا عن نفسه اصلا فيرجع الى
الاول ويحتمل ان يكون نفيا الى الغير الاول فاذا وصل به كان بيانا انه نفاه
الى الثاني واذا فصل كان مطلقا فصار تكذيبا للمقر وقالوا في المقضي له
بدار بالبينة اذا قال ما كانت لي قط لكنها لفلان وقال فلان انه لي باعني بعد
القضاء او وهبني ان الدار للمقر له وعلى المقضي له القيمة للمقضي عليه لانه نفاها
عن نفسه الى الثاني ايضا حيث وصل به البيان الا انه بالاسناد صار شاهدا
على المقر له فلم يصح شهادته على ما بينا في الجامع وقال في نكاح الجامع في امة
تزوجت بغير اذن مولاها بمائة فقال المولى لا اجيز النكاح لكن اجيزه
بمائة وخمسين او ان زدتني خمسين ان هذا فسخ للنكاح وجعل لكن مبتداء لان

الكلام غير متسق لانه نفي فعل واثباته بعينه فلم يصلح للتدارك

وفي قول الرجل لك علي الف درهم قرض فقال المقر له لا بل غصب لكن الكلام متسق فصح الوصل لبيان انه نفي السبب

لا الواجب واما او فانها تدخل بين اسمين او فعلين فيتناول

احد المذكورين هذا موضوعها الذي وضعت له تقول جاءني زيد

او عمرو اي احدهما ولم توضع للشك وليس الشك بامر مقصود يقصد

بالكلام وضعا لكنها وضعت لما قلنا فان استعملت في الخبر تناولت

احدهما غير عين فافضى الى الشك واذا استعملت في الابتداء والانشاء

تناولت احدهما من غير شك تقول رايت زيدا او عمرا فيكون للتخيير

لان الابتداء لا يحتمل الشك فعلمت ان الشك انما جاء من قبل محل الكلام و

على هذا قلنا في قول الرجل هذا حر او هذا وهذه طالق او هذه انه

بمنزلة قوله احدكما وهذا الكلام انشاء من وجه اظهار من وجه

على ما ذكرنا في مسائل العتاق في الجامع والزيادات ولهذا قلنا فيمن

قال وكلت فلانا او فلانا ببيع هذا العبد ان التوكيل صحيح استحسانا

وايهما باع صح وكذلك اذا قال وكلت بطلاق هذه وكذلك اذا قال بع هذا

او هذا انه صحيح وله ان يبيع ايهما شاء لان او في موضع الابتداء للتخيير والتوكيل

انشاء والتخيير لا يمنع الامتثال وقلنا في البيع والاجارة اذا دخلت كلمة او

في المبيع او في الثمن فسد البيع الا ان يكون فيه الخيار معلوما في اثنين

او ثلاثة فيصح استحسانا لانه اذا لم يكن معلوما اوجب جهالة ومنازعة

واذا كان فيه الخيار معلوما لم يوجب منازعة لكنه يوجب

خطرا فاحتمل في الثلاث استحسانا وقال ابو يوسف ومحمد في المهر

اذا دخله او ان التخيير اذا كان مفيدا اوجب التخيير مثل قوله في الجامع

تزوجتك على الف حالة او الفين الى سنة او الف درهم او مائة دينار

لان للزوج ان يعطي اي المالين شاء واذا لم يفد التخيير مثل الف او الفين

لزمه الاقل الا ان يعطي الزيادة لان النكاح لما لم يفتقر الى التسمية اعتبرت

التسمية بالاقرار بالمال مفردا وبالوصايا وببدل الخلع والعتق وصار

ما يستفاد من جهتها اولى بالبيان والتخيير لانه هو الموجب وقال ابو حنيفة

يصار الى مهر المثل لانه الثابت بطريق التخيير غير معلوم الا بشرط الاختيار

فلا يقطع الموجب المتعين بخلاف الخلع والعتق والصلح عن القود لانه

لا يعارضه موجب متعين لانه جائز بغير عوض فاما النكاح فلا ينعقد

الا بمهر المثل وعلى هذا قلنا في قوله تعالى اطعام عشرة مساكين من اوسط

ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة ان الواجب واحد من هذه

الجملة يتعين باختياره بطريق الفعل لما ذكرنا انها ذكرت في موضع

الانشاء فاوجب التخيير على احتمال الاباحة حتى اذا فعل الكل جاز فاما ان

يكون الكل واجبا فلا على ما زعم بعض الفقهاء وكذلك قولنا في كفارة
الحلق وجزاء الصيد فاما قوله ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم
فقد جعل بعض الفقهاء للتخيير فاوجبوا التخيير في كل نوع من انواع قطع
الطريق وقلنا نحن هذه ذكرت على سبيل المقابلة بالمحاربة والمحاربة
معلومة بانواعها عادة بتخويف او اخذ مال او قتل او قتل واخذ
مال فاستغنى عن بيانه واكتفى باطلاقه بدلالة تنوع الجزاء
فصارت انواع الجزاء مقابلة بانواع المحاربة فاوجبت التفصيل
والتقسيم على حسب احوال الجناية وتفاوت الاجزية وقد ورد
بيانه على هذا المثال بالسنة في حديث جبرئيل عم حين نزل بالحد
على اصحاب ابي بردة على التفصيل فاما فيما سبق فلا انواع للجناية
على حسب اختلاف الاجزية فاوجب التخيير وهذا لان مقابلة الجملة
بالجملة توجب التقسيم لا محالة والجناية بانواعها لا يقع الا معلومة
فكذلك الجزاء حتى قال ابو حنيفة فيمن اخذ المال وقتل ان الامام بالخيار
ان شاء قطعه ثم قتله او صلبه وان شاء قتله ابتداء او صلبه لان الجناية
تحتمل الاتحاد والتعدد فكذلك الجزاء ولهذا قال ابو يوسف ومحمد فيمن
قال لعبده ودابته هذا حر او هذا انه باطل لانه اسم لاحدهما غير
عين وذلك غير محل للعتق وقال ابو حنيفة رح نعم هو كذلك لكن على احتمال

التعيين

٦٨

التعيين حتى لزمه التعيين في مسئلة العبدين والعمل بالمحتمل اولى من اهداره
فجعل ما وضع لحقيقته مجازا عما يحتمله وان استحالت حقيقته كما ذكرنا
من اصله فيما مضى وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم لان الكلام للحكم
وضع على ما سبق ولهذا الاصل قلنا فيمن قال هذا حر او هذا وهذا ان الثالث
يعتق ويخير في الاولين لان صدر الكلام تناول احدهما عملا بكلمة التخيير والواو
توجب الشركة فيما سيق له الكلام فيصير عطفا على المعتق من الاولين
كقوله احدكما حر وهذا ثم قد يستعار هذه الكلمة للعموم بدلالة تقترن
فيصير شبيها بواو العطف لا عينه ثم ذكر اذا استعملت في النفي صارت
بمعنى العموم قال الله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا اي هذا ولا هذا وقال
اصحابنا في الحالف في رجل قال والله لا اكلم فلانا او فلانا ان معناه فلانا
ولا فلانا حتى اذا كلم احدهما حنث ولو كلمهما لم يحنث الا مرة واحدة ولا
خيار له ذكر هذا لو استعمل هذه في الايلاء بانتا جميعا ووجه ذلك ان كلمة او لما
تناولت احد المذكورين كان ذكر نكرة وقد قامت فيها دلالة العموم
وهي النفي على ما سبق فلذلك صار عاما الا انها اوجبت العموم على الافراد
لما ان الافراد اصلها حتى لزم في قال لا تطع فلانا او فلانا فاطاع احدهما كان
عاصيا حتى يطيعهما واذا حلف رجل لا يكلم فلانا وفلانا لم يحنث حتى
يكلمهما ولو قال او فلانا حنث اذا كلم احدهما لان الواو للعطف على سبيل

الشركة والجمع دون الافراد ومن ذلك اذا استعملت في موضع الاباحة يصير
عامة لان الاباحة دليل العموم نعتت بها النكرة كما يقال جالس الفقهاء
او المحدثين اى احدهما وكليهما ان شئت وفرق ما بين التخيير والاباحة
ان الجمع بين الامرين في التخيير يجعل المامور مخالفا وفي الاباحة موافقا و
انما نعرف الاباحة من التخيير بحال يدل عليه وعلى هذا قال اصحابنا في الجامع
فيمن حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا انه ان يكلمهما جميعا وكذلك لا اقرب الا
فلانة او فلانة فليس بمول منهما وقالوا فيمن قال قد برئت فلان من حق
لي قبله الا دراهم او دنانير انه لم يدع من المالين جميعا لان هذا موضع
الاباحة فصار عاما لان الاستثناء من الحظر فكان اباحة وقال محمد
بكل قليل او كثير على معنى الاباحة اى بكل شئ منه قليلا كان او كثيرا او لذلك
داخل فيها او خارج اى داخلا كان او خارجا ويجوز الواو فيها وكذلك
احكام هذه الكلمة في الافعال التي دخلت في الخبر نحو قولك فعلت كذا او كذا
افضت الى الشك والتي دخلت في الابتداء اوجبت التخيير مثل قول الرجل والله
لا ادخل هذه الدار او لا ادخل هذه الدار او لا ادخل هذه الدار
او لا ادخل هذه الدار انه له الخيار ولها وجه اخر ههنا وهو ان يجعل بمعنى
حتى او الا ان وموضع ذلك ان يفسد العطف لاختلاف الكلام ويحتمل ضرب
الغاية وذلك مثل قول الله تعالى ليس لك من الامر شئ او يتوب عليهم اى حتى

يتوب

يتوب عليهم او الا ان يتوب عليهم لان العطف لم يحسن للفعل على
الاسم وللمستقبل على الماضي فسقطت حقيقته واستعير لما يحتمله وهو
الغاية لان كلمة او لما تناولت احد المذكورين كان احتمال كل واحد
منهما متناهيا بوجود صاحبه فشابه الغاية من هذا الوجه فاستعير
للغاية والكلام يحتمله لانه للتحريم وهو يحتمل الامتداد وكذلك قال والله
لا افارقك او تقضيني حقي معناه حتى تقضيني حقي او الا ان تقضيني حقي
وهذا كثير في كلام العرب وعلى هذا قال اصحابنا فيمن قال والله لا ادخل
هذه الدار او ادخل هذه الدار الاخرى معناه حتى ادخل فان دخل
الاولى اولا حنث ولو دخل الاخيرة اولا انتهت اليمين وتم البر لما قلنا
لان العطف متعذر لاختلاف الفعلين من نفي واثبات والغاية صالحة
لان اول الكلام حظر وتحريم فلذلك وجب العمل بمجازه باب حروف الجر
حتى هذه كلمة اصلها للغاية في كلام العرب هو حقيقة هذا الحرف لا يسقط
ذلك عنها الا بمجاز لان الحرف موضوع لمعنى يخصه وقد وجدناها
تستعمل للغاية لا يسقط عنها ذلك فعلمنا انها وضعت له فاصلها كما
معنى الغاية فيها وخلوصها لذلك بمعنى الى كقوله تعالى حتى مطلع الفجر وكقولهم
اكلت السمكة حتى راسها اى الى راسها فانه بقي وهذا اعلى مثال
سائر الحقايق ثم قد تستعمل للعطف لما بين الغاية والعطف من المناسبة

قيام معنى الغاية تقول جاءني القوم حتى زيدٌ ورأيت القوم حتى زيدًا
فزيد إما أفضلهم وإما أرذلهم ليصلح غاية الأمر إلى قولهم استنت
الفصال حتى القرعى فيجوز عطفا لا غاية فكانت حقيقة تامة
وعلى هذا أكلت السمكة حتى رأسها بالنصب أي أكلته أيضا وقد يدخل
على جملة مبتدأة على مثال واو العطف إذا استعملت لعطف الجمل وهي
غاية ثم ذكر فإن كان خبر المبتدأ مذكورا فهو خبره وإلا يجب
إثباته من جنس ما قبله تقول ضربت القوم حتى زيدٌ غضبان فهذه
جملة مبتدأة وهي غاية وقد ذكر أكلت السمكة حتى رأسها إلا أن الخبر
غير مذكور ههنا فيجب إثباته من جنس ما سبق على احتمال أن ينسب
إليه أو إلى غيره أعني حتى رأسها مأكول لي أو مأكول غيري وموضعها
في الأفعال أن يجعل غاية أو غاية هي جملة مبتدأة وعلامة الغاية أن
يحتمل الصدر الامتداد وأن يصلح الآخر دلالة على الانتهاء فإن لم يستقم
للمجازاة بمعنى لام كي وهذا إذا أصلح الصدر سببا ولم يصلح الآخر غاية
وصلح جزاء وهذا نظير قسم العطف من الأسماء فإن تعذر هذا جعل
مستعارا للعطف المحض وبطل معنى الغاية وعلى هذا مسائل
أصحابنا في الزيادات وهذه الجملة ما خلا المستعار المحض ذكر
في كتاب الله تعالى قال الله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون

وحتى تغتسلوا هي بمعنى إلى وكذلك حتى يعطوا الجزية حتى تستأنسوا ومثله كثير وقال
وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة أي كي لا تكون فتنة وقال وزلزلوا حتى يقول
الرسول بالنصب على وجهين أحدهما إلى أن يقول الرسول فلا يكون فعلهم سببا
لمقالة الرسول وينتهي فعلهم عند مقالته على ما هو موضوع الغايات أنها
أعلام الانتهاء من غير أثر والثاني وزلزلوا لكي يقول الرسول فيكون
فعلهم سببا للمقالة وهذا لا يوجب الانتهاء وقرئ حتى يقولُ بالرفع
على معنى جملة مبتدأة أي حتى الرسول يقول ذلك فلا يكون فعلهم سببا
له ويكون متناهيا به وقال محمد في الزيادات في رجل قال لآخر عبدي
حر إن لم أضربك حتى تصيح أو حتى تشتكي يديك أو حتى يشفع لي
فلان أو حتى تدخل الليلة إن هذه غايات حتى إن أقلع قبل الغاية حنث إذا
لأن الفعل بطريق التكرار يحتمل الامتداد في حكم البر والكف عنه يحتمل
في حكم الحنث لا محالة وهذه الأمور دلالة الإقلاع عن الضرب فوجب
العمل بحقيقتها فصار شرط الحنث الكف عنه قبل الغاية ولو قال عبدي
حر إن لم آتك حتى تغديني فأتاه فلم يغده لم يحنث لأن قوله حتى تغديني لا يصلح
دليلا على الانتهاء بل هو داع إلى زيادة الإتيان والإتيان يصلح سببا
للجزاء بالغداء وقد قصد ولو قال عبدي حر إن لم آتك حتى أتغدى
عندك كان هذا للعطف المحض لأن هذا الفعل إحسان فلا يصلح

غاية للاتيان ولا يصلح اتيانه سببا لفعله ولا فعله جزاء للاتيان
نفسه فاذا كان كذلك حمل على العطف المحض وكذلك ان لم آتك حتى اتغدى عندك
فصار كانه قال ان لم آتك فاتغدى عندك حتى اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد
غير متراخ فقد بر وان لم يتغد اصلا حنث وهذه الاستعارة لا توجد
لها ذكر في كلام العرب ولا ذكرها احد من ائمة النحو واللغة فيما اعلم
لكنها استعارة بديعة اخترعها اصحابنا على قياس استعارات
العرب لان بين الغاية والعطف مناسبة من حيث توجد الغاية
بالجملة كالمعطوف وقد استعملت بمعنى العطف مع قيام الغاية بلا خلاف
فاستقام على مثال استعارات ان يستعار للعطف المحض اذا تعذرت
حقيقته وهذا على مثال استعارات اصحابنا في غير هذا الباب
الا يجوز على هذا جاءني زيد حتى عمرو وهذا غير مسموع من العرب فاذا استعير
للعطف استعير بمعنى الفاء دون الواو لان الغاية تجانس التعقيب

باب حروف الجر اما الباء فللالصاق هو معناه
لدلالة استعمال العرب وليكون له معنى يخصه هو له حقيقة ولهذا صحبت
الباء الاثمان فيمن قال اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة ووصفها
ان الكر ثمن يصح الاستبدال به بخلاف ما اضاف العقد الى الكر فقال اشتريت
منك كر حنطة ووصفها بهذا العبد انه يصير سلما لا يصح الا مؤجلا ولا يصح

الا

الاستبدال به لانه اذا اضاف البيع الى العبد فقد جعله اصلا والصقه بالكر
فصار الكر شرطا يلتصق به الاصل وهذا حد الاثمان التي هي شروط
واتباع ولهذا قلنا في قول الرجل ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي
حر انه على الحق لان ما صحبه الباء لا يصلح مفعول الخبر ولكن مفعول
الخبر محذوف بدلالة حرف الالصاق كما تقول بسم الله
فيكون معناه ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدومه والقدوم اسم لفعل
موجود بخلاف قوله ان اخبرتني ان فلانا قد قدم فانه يتناول الكذب
ايضا لانه غير مشغول بالباء فصلح مفعولا وان مع ما بعدها مصدر
ومعناه ان اخبرتني قدومه ومفعول الخبر كلام لا فعل فصار المفعول
الثاني التكلم بقدومه وذكر دليل الوجود لا موجب له لا محالة و
لهذا قالوا في قول الرجل انت طالق بمشية الله وبارادته انه بمعنى
الشرط لان الالصاق يؤدي معنى الشرط ويفضي اليه وكذلك اخواتها
على ما قال في الزيادات وقال الشافعي الباء للتبعيض في قول الله تعالى
وامسحوا برؤسكم حتى اوجب مسح بعض الراس وقال مالك الباء صلة
لان المسح فعل متعد فيؤكد بالباء كقوله تنبت بالدهن فيصير تقديره
وامسحوا رؤسكم وقلنا اما القول بالتبعيض فلا اصل له في اللغة والموضوع
للتبعيض كلمة من وقد بينا ان التكرار والاشتراك لا يثبت في الكلام

اصلا وانما هو من العوارض ولا يصار الى الغاء المقصود والاقتصار على
التوكيد الا لضرورة بل هذه الباء للالصاق وبيان هذا ان الباء
اذا دخلت في آلة المسح كان الفعل متعديا الى محله كما يقال مسحت
الحائط بيدي فيتناول كله لانه اضيف الى جملته ومسحت رأس
اليتيم بيدي واذا دخل حرف الالصاق في محل المسح بقي الفعل متعديا
الى الآلة وتقديره فامسحوا ايديكم برؤسكم اي الصقوها برؤسكم فلا يقتضي
استيعاب الرأس وهو غير مضاف اليه لكنه يقتضي وضع آلة المسح
وذلك لا يستوعب في العادات فيصير المراد به اكثر اليد فصار التبعيض
مرادا بهذا الطريق واما الاستيعاب في التيمم مع قوله وامسحوا
بوجوهكم وايديكم فثابت بالسنة المشهورة لان النبي عم قال فيه
ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين فجعلت الباء صلة وبدلالة
الكتاب لانه شرع خلفا عن الاصل وكل تنصيف يدل على بقاء الباقي على
ما كان وعلى هذا الاصل قول الرجل ان خرجت من هذه الدار الا باذني
انه يشترط تكرار الاذن لان الباء للالصاق فاقتضى ملصقا به لغة
وهو الخروج فصار الخروج الملصق بالاذن الموصوف به مستثنى
فصار عاما فاما قوله الا ان آذن لك فانه جعل مستثنى بنفسه
وذلك غير مستقيم لانه خلاف جنسه فجعل مجازا عن الغاية لان الا
ستثناء يناسب الغاية واما على فانها وضعت لوقوع الشيء على
غيره وارتفاعه وعلوه فوقه فصار موضوعا للايجاب والالزام
في قول الرجل لفلان علي الف انه دين الا ان يصل به الوديعة
فان دخلت في المعاوضات المحضة كانت بمعنى الباء اذا استعملت
في البيع والاجارة والنكاح لان اللزوم يناسب الالصاق فاستعير
له واذا استعملت في الطلاق كانت بمعنى الشرط عند ابي حنيفة رحمه الله حتى
لو قالت له امرأته طلقني ثلاثا على الف فطلقها واحدة لا يجب شيء
وعندهما يجب ثلث الالف كما في قولها بالف درهم وقال ابو حنيفة رحمه الله
كلمة على للزوم على ما قلنا وليس بين الواقع وبين ما الزمها مقابلة
بل بينهما معاقبة وذكر معنى الشرط والجزاء فصار هذا بمنزلة حقيقة
هذه الكلمة وقد امكن العمل به لان الطلاق وان دخله المال فيصلح
تعليقه بالشروط حتى لزم من جانب الزوج فيصير هذا منها طلبا للتعليق
المال بشرط الثلاث فاذا خالف اعتبر وفي المعاوضات المحضة يستحيل
معنى الشرط فوجب العمل بمجازه قال الله تعالى حقيق على ان لا اقول على
الله الا الحق وقال يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا اي لهذا
الشرط فاما من فللتبعيض هذا اصلها ومعناها الذي وضعت له لما
قلنا وقد ذكرنا مسائلها في قوله اعتق من عبيدي من شئت وما يجري

بجزاه ومسايله كثيرة واما الى فلانتهاء الغاية لذلك وضعت ولذلك
استعملت في آجال الديون واذا دخلت في الطلاق في قول الرجل
انت طالق الى شهر فان نوى التنجيز وقع وان نوى الاضافة تاخر
وان لم يكن له نية وقع في الحال عند زفر لان الى للتاجيل والتاجيل
لا يمنع الوقوع وقلنا نحن ان التاجيل لتاخير ما يدخله وههنا
دخل على اصل الطلاق فاوجب تاخيره والاصل في الغاية اذا كان
قايما بنفسه لم يدخل في الحكم مثل قول الرجل من هذا البستان الى هذا البستان
وقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل الا ان يكون صدر الكلام يقع
على الجملة فيكون غاية لاخراج ما وراءها فيبقى داخلا تحت مطلق
الاسم مثل ما قلنا في المرافق ولهذا قال ابو حنيفة في الغاية
في الخيار انه يدخل وكذلك يدخل في الاجال في الايمان في رواية الحسن
عنه وقال في قوله لفلان علي من درهم الى عشرة لم يدخل العاشرة لان
مطلق الاسم لا يتناوله وقالا يدخل لانه ليس بقايم بنفسه وكذلك
هذا في الطلاق واذا دخلت الغاية الاولى للضرورة واما في للظرف
وعلى ذلك مسايل اصحابنا لكنهم اختلفوا في حذفه واثباته في
ظرف الزمان فقول يقول انت طالق غدا او في غد فقال ابو
يوسف ومحمد هما سواء وفرق ابو حنيفة بينهما فيما اذا نوى آخر النهار

على

٧٢

على ما ذكرنا في موضعه من حروف الظرف واذا سقط اتصل الطلاق بالغد
بلا واسطة فيقع في كله فيتعين اوله فلا يصدق في التاخير واذا لم يسقط
حرف الظرف صار مضافا الى جزء مبهم فيكون نيته بيانا لما ابهمه فيصدق
القاضي وذلك مثل قول الرجل ان صمت الدهر فعلي كذا انه يقع على الابد
وان صمت في الدهر يقع على ساعة واذا اضيف الى المكان فقيل انت
طالق في مكان كذا وقع في الحال الا ان يريد به اضمار الفعل فيصير بمعنى
الشرط وقد يستعار هذا الحرف للمقارنة اذا نسب الى الفعل فقيل
انت طالق في دخولك الدار لانه لا يصلح ظرفا وفي الظرف معنى المقارنة
فجعل مستعارا لمعناه فصار بمعنى الشرط وعلى هذا مسايل الزيادات
انت طالق في مشية الله وارادته واخواتها ان الطلاق لا يقع كانه
قال ان شاء الله الا في علم الله لانه يستعمل في المعلوم فلا يصلح شرطا لانه
يستحيل فاذا قال انت طالق في الدار واضمر الدخول صدق فيما بينه
وبين الله تعالى فيصير بمعنى ما قلنا وعلى هذا اذا قال لفلان علي عشرة
دراهم في عشرة دراهم انه يلزمه عشرة لانه لا يصلح للظرف فيلغو الا ان
ينوي به معنى مع او واو العطف فيصدق ولما قلنا ان في للظرف معنى المقارنة
فيصير من ذكر الوجه مناسبا لمع وللعطف فيلزمه عشرون وكذلك
قوله انت طالق واحدة في واحدة فهي واحدة فان نوى معنى مع وقعتا قبل

واو با تا

الدخول وإن نوى الواو وقعت واحدة ومن ذكر حروف القسم و
هي الواو والباء والتاء وما وضع لذلك وهو ايم الله وما يؤدي
معناه وهو لعمر الله فاما الباء فهي التي للالصاق وهي آلة
على فعل محذوف معناه اقسم او احلف بالله وكذلك في سائر الا
سماء والصفات وكذلك في الكنايات تقول بك لافعلن كذا وبه
لافعلن فلم تكن لها اختصاص بالقسم واما الواو فانها استعيرت
لمعنى الباء لانها تناسبه صورة ومعنى اما الصورة فان صورتها
وجودها بمخرجها بضم الشفتين مثل الباء واما المعنى فان
عطف الشيء على غيره بنظر الالصاق به فاستعير له الا انه لا حسن
اظهار الفعل ههنا تقول والله ولا تقول احلف والله لانه استعير
للباء توسعة لصلات القسم ولو صح الاظهار لصار مستعارا
لمعنى الالصاق فيصير الاستعارة عامة في بابها وانما الغرض بها الخصوص
لباب القسم الذي يدعو الى التوسعة وبنيته فتسهيل ولا بد في الكناية
اعني الكاف ثم استعير التاء لمعنى الواو توسعة لشدة الحاجة الى
القسم لما بين الواو والتاء من المناسبة فانهما من حروف الزوائد في كلام
العرب مثل التراث لغة في الوراث والتورية وما اشبه ذلك ولما صار
كذلك دخلا على ما ليس باصل انحطت رتبتها عن رتبة الاول والثاني

فقيل لا تدخل الا في اسم الله لانه هو المقسم به غالبا فجاز تالله ولم يجز تالرحمن
وتالرحيم وقد يحذف حرف القسم تخفيفا فيقال الله لافعلن كذا بالنصب عند اهل
البصرة وهو مذهبنا وبالخفض عند اهل الكوفة وقد ذكر في الجامع ما يتصل
بهذا الاصل في قول الرجل والله الله والله الرحمن والرحيم على ما ذكرنا في الجامع
واما ايم الله فاصله ايمن الله وهو جمع يمين وهذا مذهب اهل الكوفة
واما مذهب اهل البصرة وهو قولنا ان ذلك صلة وضعت للقسم لا اشتقاق
لها مثل صه ومه وبخ والهمزة للوصل الا ترى انها توصل اذا تقدم حرف مثل
سائر حروف الوصل ولو كان لبناء الجمع وضعه لما ذهب عند الوصل والكلام
فيه يطول واما لعمر الله فان اللام فيه للابتداء والعمر هو البقاء ومعناه
لبقاء الله هو الذي اقسم به فيصير تصريحا لمعنى القسم بمنزلة قول الرجل
جعلت هذا العبد ملكا لك بالف درهم انه تصريح لمعنى البيع فيجري مجراه فلذلك
هذا ومن هذا الجنس اسماء الظروف وهي مع وقبل وبعد وعند اما مع
للمقارنة في قول الرجل انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة
انه تقع ثنتان معا قبل الدخول وقبل للتقديم حتى لو قال لامرأته انت
طالق قبل دخولك الدار طلقت للحال ولو قال قبل الدخول لامرأته انت
طالق واحدة قبلها واحدة وقعت ثنتان ولو قال قبل واحدة
وقعت واحدة وبعد للتاخير وحكمها في الطلاق ضد حكم قبل لما ذكرنا

الظرف واذا قيد بالكناية كان مفسرا لما بعده واذا لم يقيد كان صفة لما
قبله هذا الحرف اصل هذه الجملة وعند للحضرة حتى اذا قال لفلان عندي
الف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم والوقوع
عليه وعلى هذا اصلنا اذا قال انت طالق كل يوم طلقت واحدة
ولو قال عند كل يوم او مع كل يوم طلقت ثلاثا وكذلك اذا قال انت طالق
في كل يوم وانت على كظهر امي كل يوم فهو ظهار واحد ولو قال في كل يوم
او مع كل يوم او عند كل يوم تجدد عند كل يوم ظهار وهذا لما قلنا انه
اذا حذف اسم الظرف كان الكل ظرفا واحدا فاذا اثبته صار كل فرد
بانفراده ظرفا على نحو ما قلنا في مسئلة الغد ومن هذا الباب حروف
الاستثناء واصل ذلك الا ومسائل الاستثناء من جنس البيان فنذكر
في باب ان شاء الله تعالى ومن غير وهو من الاسماء يستعمل صفة للنكرة
ويستعمل استثناء تقول لفلان علي درهم غير دانق بالرفع صفة
للدرهم فيلزمه درهم تام ولو قال غير دانق بالنصب كان استثناء
فيلزمه درهم الا دانقا وكذلك قال لفلان علي دينار غير عشرة
بالرفع لزمه دينار ولو نصبه فكذلك عند محمد وعند ابي حنيفة وابي يوسف
يلزمه دينار الا قدر قيمة عشرة دراهم منه وما يقع من الفصل بين
البيان والمعارضة تذكر في باب البيان ان شاء الله تعالى واما سوى

مثل غير وذكر في الجامع ان كان لي بيد دراهم الا ثلاثة او غير ثلاثة
او سوى ثلاثة على ما قلنا ومن ذلك حروف الشرط وهي ان واذا واذا ما و
متى ومتى ما وكلما ومن وما وانما نذكر في هذا الكتاب من هذه الجملة ما
يبتنى عليه مسائل اصحابنا على الاشارة والاختصار وان فهو الاصل
في هذا الباب وضع للشرط وانما يدخل على كل امر معدوم على خطر الوجود
بكاين لا محالة تقول ان زرتني اكرمتك ولا يجوز ان جاء غد اكرمتك
واثره ان يمنع العلة عن الحكم اصلا حتى يبطل التعليق وهذا اكثر امثلته
وعلى هذا قلنا اذا قال رجل لامراته ان لم اطلقك فانت طالق ثلاثا
انها لا تطلق حتى يموت الزوج فتطلق في اخر جزء من اجزاء حيوته
لان العدم لا يثبت الا بقرب موته وكذلك اذا ماتت المراة طلقت
ثلاثا قبل موتها في اصح الروايتين واما اذا فان مذهب اهل اللغة
والنحو الكوفيين فيها انها تصلح للوقت وللشرط على السواء
فيجازى بها مرة ولا يجازى بها اخرى واذا جوزي بها فانما يجازى
بها على سقوط الوقت عنها كانها حرف شرط وهذا قول ابي حنيفة
واما البصريون من اهل اللغة والنحو فقد قالوا انها للوقت وقد
يستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها مثل متى فانها للوقت
لا يسقط عنها ذلك والمجازاة بها لازمة في غير موضع الاستفهام

والمجازاة باذا غير لازمة بل هي في حيز الجواز والى هذا الطريق ذهب
ابو يوسف ومحمد بيانه فيمن قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت طالق
قال ابو حنيفة لا يقع الطلاق حتى يموت احدهما مثل قوله ان لم اطلقك
وقال ابو يوسف ومحمد يقع كما فرغ من اليمين مثل قوله متى لم اطلقك
لان اذا اسم للوقت خالصا فقيل كيف الرطب اذا اشتد الحر
اي حينئذ ولا يصلح ان ههنا ويقال آتيك اذا اشتد الحر ولا يجوز ان اشتد الحر
لان الشرط يقتضي خطرا وترددا اما الصلة واذا تدخل للوقت على امر كاين
او منتظر لا محالة كقول الله تعالى اذا الشمس كورت ويستعمل للمفاجات
قال الله تعالى اذا هم يقنطون واذا كان كذلك كان مفسرا من وجه ولم يكن
مبهما فلم يكن شرطا الا انه قد يستعمل فيه مستعارا مع قيام معنى الوقت
مثل متى مع ان المجازاة في متى الزم ومع هذا لم يسقط عنه حقيقته
وهو الوقت فهذا اولى فصار الطلاق مضافا الى زمان خالي
عن ايقاع الطلاق الا ترى ان من قال لامرأته انت طالق اذا شئت
لم يتقيد بالمجلس مثل متى بخلاف ان ولا يصح طريق ابي حنيفة رح الا
ان يثبت ان اذا قد يكون حرفا بمعنى الشرط مثل ان وقد ادعى ذلك
اهل الكوفة واحتج الفراء لذلك بقول الشاعر استغن ما اغناك
ربك بالغنا واذا تصبك خصاصة فتجمل وانما معناه وان تصبك

خصاصة بلا شبهة واذا ثبت هذان الوجهان في اذا على
التعارض اعني معنى الشرط الخالص ومعنى الوقت وقع الشك
في وقوع الطلاق فلم يقع بالشك ووقع الشك في انقطاع المشية
بعد الثبوت فيما استشهدا به فلا يبطل بالشك وكذلك اذا ما
واما متى فاسم للوقت المبهم بلا اختصاص وكان مشاركا لان
في الابهام فلزم في باب المجازات وجزم بها مثل ان لكن مع قيام
الوقت لان ذكر حقيقتها فوقع الطلاق بقوله انت طالق متى
لم اطلقك عقيب اليمين وقوله متى شئت لم يقتصر على المجلس وكذلك
متى ما وقد سبق تفسير كلما وكذلك من وما يدخلان في هذا الباب
لابهامهما والمسايل فيهما كثيرة خصوصا في من وقد روي عن ابي يوسف
ومحمد فيمن قال انت طالق لو دخلت الدار انه بمنزلة قوله ان دخلت
الدار لان فيها معنى الترقب فعملت عمل الشرط وكذلك قوله انت
طالق لولا صحبتك وما اشبه ذلك غير واقع لما فيه من معنى الشرط
وذكر في السير الكبير بابا بناه على معرفة الحروف التي ذكرنا آمنوني
على عشرة من اهل الحصن قال ذكر راس الحصن فعلنا وقع عليه
وعلى عشرة غيره والخيار اليه ولو قال آمنوني وعشرة فكذلك الا
ان الخيار الى امام المسلمين ولو قال بعشرة فمثل قوله وعشرة ولو قال

في عشرة وقع على تسعة سواه والخيار الى الامام ولو قال امنوني على
عشرة وقع على عشرة لا غير ولراس الحصن ان لا يظهر نفسه فيهم
والخيار فيهم اليه وذلك يخرج على هذا الاصل وقد ذكر كيف وهو
سوال عن الحال وهو اسم للحال فان استقام والا بطل ولذلك قال ابو حنيفة رح
في قول الرجل انت حر كيف شئت انه ايقاع وفي الطلاق انه يقع
الواحدة وبقي الفضل في الوصف والقدر وهو الحال مفوضا بشرط
نية الزوج وقالا ما لا يقبل الاشارة فحاله ووصفه بمنزلة اصله فيتعلق
الاصل بتعلقه واما كم فاسم للعدد الذي هو الواقع وحيث اسم
لمكان مبهم دخل على المشيئة

باب الصريح والكناية

الصريح مثل قول الرجل بعت واشتريت ووهبت لانه ظاهر المراد
وحكمه تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه مقام معناه حتى استغنى
عن العزيمة وكذلك في الطلاق والعتاق وحكم الكناية ان لا يجب العمل
به الا بالنية لانه مستتر المراد وذلك مثل المجاز قبل ان يصير متعارفا
ولذلك سمي اسماء الضمير كناية مثل انا وانت ونحن وسمى الفقهاء
الفاظ الطلاق التي لم تتعارف كنايات مثل البائن والحرام مجازا
لا حقيقة لان هذه كلمات معلومة المعاني غير مستترة لكن الابهام
فيما تتصل به ويستعمل فيه فلذلك شابهت الكنايات فسميت بذلك

مجازا ولهذا الابهام احتيج الى النية فاذا وجدت النية وجب العمل
بموجباتها من غير ان يجعل عبارة عن الصريح فلذلك جعلناها بواين
وانقطعت بها الرجعة الا في قول الرجل اعتدي لان حقيقتها الحساب
ولا اثر لذلك في النكاح والاعتداد يحتمل ان يراد به ما يعد من الاقراء
فاذا نوى الاقراء وزال الابهام وجب بها الطلاق بعد الدخول
اقتضاء وقبل الدخول مستعارا محضا عن الطلاق لانه سببه فاستعير
الحكم لسببه فلذلك كان رجعيا وكذلك استبرئي رحمك وقد جاءت
السنة ان النبي عم قال لسودة بنت زمعة اعتدي ثم راجعها
وكذلك انت واحدة يحتمل نعتا للطلقة ويحتمل صفة للمراة فاذا زال
الابهام بالنية كان دلالة على الصريح لا عاملا بموجبه والاعراب في الكلام
هو الفرق واما الكناية ففيها ضرب قصور من حيث تقصر عن البيان
الا بالنية والبيان بالكلام هو المراد فيظهر هذا التفاوت فيما يدرأ
بالشبهات وصار جنس الكنايات بمنزلة الضرورات ولهذا قلنا
ان حد القذف لا يجب الا بتصريح الزنا حتى ان من قذف رجلا بالزنا
فقال له آخر صدقت لم يحد المصدق وكذلك اذا قال لست بزان يريد
التعريض بالمخاطب لم يحد وكذلك في كل تعريض لما قلنا بخلاف من قذف رجلا بالزنا
فقال آخر هو كما قلت حد هذا الرجل وكان بمنزلة الصريح لما عرف في كتاب

وجوه الوقوف على احكام النظم وهو الحدود باب

القسم الرابع وذكر اربعة اوجه الوقوف بعبارته واشارته ودلالته

واقتضائه اما الاول فما سيق الكلام له واريد به قصدا والاشارة

ما ثبت بنظمه مثل الاول الا انه غير مقصود ولا سيق الكلام له وهما

سواء في ايجاب الحكم الا ان الاول عند التعارض احق في ذكر قوله

تعالى وعلى المولود له رزقهن سيق الكلام لايجاب النفقة على

الوالد وفيه اشارة الى ان النسب الى الاباء لانه نسب اليه

بلام الملك وفيه اشارة الى ان للاب حق التملك في مال ولده وانه لا

يعاقب بسببه كالمالك بمملوكه لانه نسب اليه بلام الملك وعلى ذلك يبتني

مسائل كثيرة وفيه اشارة الى انفراد الاب بتحمل نفقة الولد لانه اوجبها

عليه بهذه النسبة ولا يشاركه احد فيها فلذلك في حكمها وفيه اشارة

الى ان الولد اذا كان غنيا والوالد محتاجا لم يشارك الولد احد في تحمل

نفقة الوالد لما قلنا من النسبة بلام التمليك وفيه اشارة الى ان النفقة

تستحق بغير الولاد وهي نفقة ذوي الارحام خلافا للشافعي لقوله

تعالى وعلى الوارث مثل ذلك وذلك بعمومه يتناول الاخ والعم وغيرهما

ويتناولهم بمعناه لانه اسم مشتق من الارث مثل الزاني والسارق و

فيه اشارة الى ان من عدا الوالد يتحملون النفقة على قدر المواريث

حتى لا تجب النفقة على الام والجد اب اثلاثا لقوله تعالى وعلى الوارث مثل

ذلك وهو اسم مشتق من معنى فيجب بناء الحكم على معناه وفي قوله

رزقهن وكسوتهن بالمعروف اشارة الى ان اجرة الرضاع

تستغني عن التقدير بالوزن والكيل كما قال ابو حنيفة ومن ذلك قوله

الله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض الاية سياق الكلام لاباحة

هذه الامور في الليل ونسخ ما كان قبله من التحريم وفيه اشارة الى

استواء الكل في الحظر لانه قال ثم اتموا الصيام الى الليل اي الكف

عن هذه الجملة فكان حظر الكل بطريق واحد فلم يكن للجماع

اختصاص ولا مزية وفيه اشارة الى ان النية في النهار منصوص

عليه لقوله ثم اتموا الصيام الى الليل بعد اباحة الجملة الى طلوع الفجر

وحرف ثم للتراخي فيصير العزيمة بعد الفجر لا محالة لان الليل لا ينتفي

الا بجزء من النهار الا انا جوزنا تقديم النية على الفجر بالسنة فاما ان

يكون الليل اصلا فلا وفي اباحة اسباب الجنابة الى اخر الليل اشارة

الى ان الجنابة لا تنافي الصوم فمن اصبح جنبا ومن ذكر قوله تعالى فكفارته

اطعام عشرة مساكين الاية سياقها لايجاب نوع من هذه الجملة على

سبيل التخيير وفيه اشارة الى ان الاصل في جهة الاطعام الاباحة والتمليك

ملحق به لان الاطعام فعل متعد مطاوعه طعم يطعم وهو الاكل
فالاطعام جعله اكلا كساير الافعال اذا تعدت بزيادة الهمزة
لم يبطل وضعها وحقيقتها فاذا لم يكن مطاوعه ملكا لم يكن
متعديه تمليكا هذا واضح جدا فمن جعل التمليك اصلا كان تاركا
حقيقة الكلام ومعنى لحاق التمليك به خلافا لبعض الناس لان
الاباحة جزء من التمليك في التقدير والتمليك كله لان حوائج المسا
كين كثيرة يصلح الطعام لقضاء كل نوع منها لان الملك سبب
لقضائها فاقيم الملك مقامها فصار التمليك بمنزلة قضائها كلها
باعتبار الخلافة عنها ومن هذه الحوائج الاكل فصار النص واقعا
على الذي هو جزء من الجملة فاستقام تعديته الى الكل الذي هو مشتمل
على هذا المنصوص عليه وغيره فيكون عملا بالنص بعينه في المعنى وهذا
خلاف الكسوة لان النص هناك تناول التمليك لانه جعل الفعل في الاول
كفارة وهو الاطعام وجعل العين في الثاني كفارة وهو الثوب
لان الكسوة بكسر الكاف اسم للثوب وبفتحها اسم للفعل فيجب ان
يصير العين كفارة لا المنفعة وانما يصير كذلك بالتمليك دون الاعارة
فصار النص ههنا واقعا على التمليك الذي هو قضاء لكل الحوائج في

المعنى فلم يستقم التعدية الى ما هو جزء منها وهو مع ذكرنا قاصر
لان الاعارة في الثياب منقضية قبل الكمال والاباحة في الطعام
لازمة لا مرد لفعل الاكل فهما في طرفي نقيض مع التفاوت الذي
بينا فكان قول الشافعي في قياس الطعام بالكسوة في النوع
وكلاهما معا غلطا وفيه اشارة الى ان المساكين مصارف
بحوائجهم فكان الواجب قضاء الحوائج لا اعيان المساكين
ثبتت هذه الاشارة بالفعل وهو الاطعام لان اطعام الطاعم
الغني لا يتحقق قربة كتمليك المالك لا يتحقق ومن قضية الاطعام الحاجة
الى الطعم وثبتت ايضا بالنسبة الى المساكين لان اسمهم ينبئ
عن الحاجة فدل ذلك على ان اطعام مسكين واحد في عشرة ايام
مثل اطعام عشرة مساكين في ساعة لوجود عدد الحوائج كاملة
فان قيل هذا لا يوجد في كسوة مسكين عشرة اثواب في عشرة ايام
وقد جوزتم ذلك ولا حاجة الا بعد ستة اشهر او نحو ذلك قيل له هذا
الذي تقول حاجة اللبوس وهو غلط لان النص تناول التمليك على
ما قلنا وقد اقمنا التمليك مقام قضاء الحوائج كلها والثوب دائم
اذا اعتبرت اللبوس واذا اعتبرت جملة الحوائج صار هالكا
في التقدير فكان يجب ان يصح الاداء على هذا متواترا بغير الحاجات

اذا قضيت لم يكن بد من تجديدها ولا تجدد الا بالزمان وادنى ذلك
يوم لجملة الحوائج حتى قال بعض مشايخنا يجوز الاداء في يوم واحد الى
مسكين واحد العشرة كلها في عشر ساعات لما قلنا الا انه غير معلوم
فكان اليوم اولى وكذلك الطعام في حكم التمليك مثل الثوب والاباحة
لا تصح الا في عشرة ايام ولا يلزم اذا قبض المسكين كسوتين من
رجلين فصاعدا جملة انه يصح لان اداء كل واحد في حق غيره في
حكم العدم فلم يؤخذ بالتفريق والله اعلم واما دلالة النص فالثابت
بمعنى النص لغة وانما نعني بهذا ما ظهر من معنى الكلام لغة وهو المقصود
بظاهره لغة مثل الضرب اسم لفعل بصورة معقولة ومعنى مقصود
وهو الايلام والتأفيف اسم لفعل بصورة معقولة ومعنى
مقصود وهو الاذى والثابت بهذا القسم مثل الثابت بالاشارة
والعبارة الا انه عند التعارض دون الاشارة حتى صح اثبات
الحدود والكفارات بدلالة النصوص ولم يجز بالقياس لانه ثابت
بمعنى مستنبط بالرأي نظرا لا لغة حتى اختص بالقياس الفقهاء
واستوى اهل اللغة كلهم في دلالات الكلام مثاله انا اوجبنا الكفارة
على من افطر بالاكل والشرب بدلالة النص دون القياس وبيانه
ان سؤال السائل وهو قوله واقعت امرأتي في شهر رمضان وقع

عن الجناية والمواقعة عينها ليست بجناية بل هو اسم لفعل واقع
على محل مملوك الا ان معنى هذا الاسم لغة من هذا السائل هو الفطر الذي
هو جناية وانما اجاب رسول الله ع بحكم الجناية فكان بناء على
معنى الجناية في ذكر الاسم والمواقعة آلة الجناية فاثبتنا الحكم بذلك
المعنى بعينه في الاكل والشرب لانه فوقه في الجناية لان الصبر عنه اشد والدعوة
اليه اكثر فكان اقوى في الجناية على نحو ما قلنا في الشتم مع
التأفيف من حيث انه ثابت بمعنى النص لغة لا رأيا سميناه دلالة
لا قياسا وقد ذكر النص في عذر الناسي ورد في الاكل والشرب وثبت
حكمه في الوطي دلالة لان النسيان فعل معلوم بصورته ومعناه انه
مدفوع اليه خلقة وطبيعة فكان ذلك سماويا محضا فاضيف الى
صاحب الحق فصار عفوا هذا معنى النسيان لغة وهو كونه مطبوعا
عليه فعملنا بهذا المعنى في نظيره فان قيل هما متفاوتان لان النسيان
يغلب في الاكل والشرب لان الصوم يوجه الى ذكره ولا يوجه الى المواقعة
بل يضعف عنها فصار كالنسيان في الصلوة لم يجعل عذرا لانه نادر قلنا
للاكل والشرب مزية من اسباب الدعوة وفيه قصور في حاله لانه لا يغلب
البشر واما المواقعة فقاصرة في اسباب الدعوة ولكنها كاملة في حالها
لان هذه الشهوة تغلب البشر فصارا سواء فصح الاستدلال وقد ذكر

لان النبي عم قال لا قود الا بالسيف واراد به الضرب بالسيف
ولهذا الفعل معنى مقصود وهو الجناية بالجرح وما يشبهه والحكم
جزاء يبتنى على المماثلة بالجناية فكان ثابتا بذلك المعنى واختلف
فيه قال ابو حنيفة رح ذلك المعنى هو الجرح الذي ينقض البنية ظاهرا
وباطنا وقال ابو يوسف ومحمد رح معناه لا تطيق البنية احتماله
فتهلك جرحا كان او لا حتى قالا لا يجب القود بالقتل بالحجر
العظيم لانا نعلم ان القصاص وجب عقوبة وزجرا عن انتهاك
حرمة الانفس وصيانة حيوتها وانتهاك حرمتها بما لا تطيق حمله
ولا تسع معه فاما الجرح على البدن فلا عبرة به لانا البدن و
سيلة فما يقوم بغير وسيلة كان الكل والجواب لابي حنيفة رح عن هذا
ان معنى الجناية هو ما لا تطيق النفس احتماله لكن الاصل في كل فعل
هو الكمال والنقصان بالعوارض فلا يجعل الناقص اصلا بل الكامل
يجعل اصلا ثم يتعدى حكمه الى الناقص ان كان من جنس ما يثبت
بالشبهات فاما ان يجعل الناقص اصلا خصوصا فيما يندرئ
بالشبهات فلا وههنا الكامل فيما قلنا ما ينقض البنية ظاهرا
وباطنا هو الكامل في النقض على مقابلة كمال الوجود وقولهما ان البدن
وسيلة غلط ووهم لانا لا نعني بهذه الجناية على الجسم لكنا نعني به الجناية

على النفس التي هي معنى الانسان خلقة والقصاص مقابل بذلك انما الجسم
تبع واما الروح فلا يقبل الجناية ومعنى الانسان خلقة بدنه و
طبايعه فلا تتكامل الجناية عليه الا بجرح يتوح دما ويقع على معناه
قصدا فصار هذا اولى خصوصا في العقوبات ومن ذلك ان ابا يوسف
ومحمدا اوجبا حد الزنا باللواطة بدلالة النص لان الزنا اسم لفعل
معلوم ومعناه قضاء الشهوة بسفح الماء في محل مشتهى محرم وهذا المعنى
بعينه موجود في اللواطة وزيادة لانه في الحرمة فوقه وفي سفح الماء
فوقه وفي الشهوة مثله وهذا معنى الزنا لغة والجواب عن هذا ان الكامل
اصل في كل باب خصوصا في الحدود والكامل في سفح الماء ما يهلك
البشر حكما وهو الزنا لان ولد الزنا هالك حكما العدم من يقوم بمصالحه
فاما تضييع الماء فقاصر لانه قد يحل بالعزل ولا تفسد الفراش وكذلك
الزنا كامل بحاله لانه غالب الوجود بالشهوة الداعية من الطرفين
فاما ههنا الفعل قاصر بحاله لان الداعي اليه شهوة الفاعل فاما صاحبه
فليس في طبعه داع اليه بل الطبع مانع ففسد الاستدلال بالكامل على القاصر
في حكم يدرئ بالشبهات والترجيح بالحرمة باطل لان الحرمة المجردة بدون
هذه المعاني غير معتبرة لايجاب الحد الا يرى ان شرب البول لا يوجب
الحد مع كمال الحرمة ومن ذلك ان الشافعي رح قال وجبت الكفارة بالنص في الخطأ

من القتل مع قيام العذر وهو الخطأ فكان دلالة على وجوبها بالعمد
لعدم العذر لأن الخطأ عذر مسقط حقوق الله وكذلك وجبت
الكفارة في اليمين المعقودة اذا صارت كاذبة فلأن تجب في الغموس
وهي كاذبة من الأصل أولى فصار دلالة عليه لقيام معنى النص وزيادة
لكنا نقول هذا الاستدلال غلط لأن الكفارة عبادة فيها شبهة
بالعقوبات لا تخلو كفارة عن معنى العبادة والعقوبة فلا تجب
إلا بسبب دائر بين الحظر والإباحة والقتل العمد كبيرة بمنزلة
الزنا والسرقة فلم يصلح سببا كالمباح المحض لا يصلح سببا
مع رجحان معنى العبادة في الكفارة وكذلك الكذب حرام محض
وأما الخطأ فدائر بين الوصفين واليمين عقد مشروع
والكذب غير مشروع ولا يلزم إذا قتل بالحجر العظيم فإنه يوجب
الكفارة عند أبي حنيفة ذكره الطحاوي وذكره الجصاص في أحكام
القرآن وقد جعله في الكتاب شبه العمد إيجاب الدية على العاقلة
فكان نصا على الكفارة لأن فيه شبهة الخطأ وهي مما يحتاط فيه
فيثبت بشبهة السبب كما يثبت بحقيقته وإذا قتل مسلم حربيا
مستأمنا عمدا لم يلزمه الكفارة مع قيام الشبهة لأن الشبهة في محل
الفعل فاعتبر في القود لأنه مقابل بالمحل وجبر حتى تأتي الدية فأما

الفعل فعمد خالص لا تردد فيه والكفارة جزاء الفعل المحض وفي مسألة
الحجر العظيم الشبهة في نفس الفعل فعمت القود والكفارة ولهذا قلنا
إن سجود السهو لا يجب بالعمد ولم يصلح أن يكون السهو دليلا على
العمد لما قلنا خلافا للشافعي أيضا وقلنا نحن إن كفارة الفطر وجبت
على الرجل بالمواقعة نصا ومعنى الفطر فيه معقول لغة فوجبت الكفارة
على المرأة أيضا وأما المقتضى فزيادة على النص ثبت شرطا لصحة
المنصوص عليه لما لم يستغن عنه وجب تقديمه ليصح المنصوص فقد
اقتضاه النص فصار المقتضى بحكمه حكما للنص بمنزلة الشراء أوجب
الملك والملك أوجب العتق في القريب فصار الملك بحكمه حكما
للشراء فصار الثابت به بمنزلة الثابت بنفس النظم دون
القياس حتى إن القياس لا يعارض شيئا من هذه الأقسام
والثابت بها يعدل الثابت بالنص إلا عند المعارضة به واختلفوا
في هذا القسم فقال أصحابنا لا عموم له وقال الشافعي فيه العموم لأنه
ثابت بالنص فكان مثله وقلنا إن العموم من صفات النظم و
الصيغة وهذا أمر لا نظم له لكنا أثبتناه منظوما شرطا لغيره
فيبقى على أصله فيما وراء تصحيح المذكور ومثال الأمر أعتق عبدك عني
بألف درهم أنه يتضمن البيع مقتضى العتق وشرطا له حتى يثبت بشروط

العتق لما كان تابعًا له فلو جعل بمنزلة المذكور كما قال الخصم لثبت بشرط نفسه وبهذا قال ابو يوسف انه لو قال اعتق عبدك عني بغير شيء انه يصح عن الآمر ويثبت الملك بالهبة وعن قبض لأنه ثابت مقتضى بالعتق فثبت بشروطه فيستغني عن التسليم كما استغنى البيع عن القبول وطورك فيه فان الاستغناء عن القبض وهو شرط اولى وهذا كما لو قال اعتق عبدك هذا عني بالف درهم ورطل من خمر انه يصح ويعتق عنه ولم يوجد التسليم والبيع الفاسد مثل الهبة لما قلنا وقال ابو حنيفة ومحمد يقع العتق عن المأمور لان القبض والتسليم كما في الهبة لم يوجد لان رقبة العبد بحكم العتق تتلف على المولى في يد نفسه وذلك غير مقبوض للطالب ولا للعبد ولا يكون محتملا له وقوله ان القبض سقط باطل لان ثبوت المقتضى بهذا الطريق امر مشروع وانما يسقط به ما يحتمل السقوط والقبض والتسليم في الهبة شرط لا يحتمل السقوط بحال ودليل السقوط يعارض محله واما القبول في البيع فيحتمل السقوط الا ترى ان الكل يحتمل السقوط فينعقد بالتعاطي فالشطر اولى وقال الاخر بعتك هذا الثوب بكذا فاقطعه فقطعه ولم يتكلم صح وكذلك البيع الفاسد مشروع مثل الصحيح فاحتمل سقوط القبض عنه قصدا لاسقاطه بطريق الاقتضاء ومثاله ما قلنا اذا قال رجل لامرأته بعد الدخول اعتدي ونوى الطلاق

وقع

وقع مقتضى الامر بالاعتداد ولهذا لم يصح نية الثلاث ولهذا كان رجعيا ومثال خلاف الشافعي ان اكلت فعبدي حر او ان شربت ونوى خصوص الطعام او الشراب لم يصدق عندنا وكذا لو قال ان خرجت فعبدي حر ونوى مكانا دون مكان لم يصدق عندنا وقال ان اغتسلت فعبدي حر ونوى تخصيص الاسباب لم يصدق عندنا لما قلنا ولو قال ان اغتسل الليلة في هذه الدار فعبدي حر ولم يذكر الفاعل ونوى خصوص الفاعل لم يصدق عندنا خلافا له وقوله ان اغتسل احد او اغتسلت غسلا وقد يشكل على السامع الفصل بين المقتضى والمحذوف وعلى وجه الاختصار وهو ثابت لغة وآية ذلك ان ما اقتضاه غيره يثبت عند صحة الاقتضاء واذا كان محذوفا فتقدير مذكورا انقطع عن المذكور مثل قوله تعالى واسأل القرية انه لا اهل محذوف على سبيل الاختصار لغة لعدم الشبهة الا ترى انه متى ذكر الاهل انتقلت الاضافة عن القرية الى الاهل والمقتضى لتحقق المقتضي لا لنقله ومثاله قوله عليه السلام رفع الخطأ والنسيان لما استحال ظاهره كان الكلام مضمرا محذوفا حتى اذا ظهر المضمر انتقل الفعل عن الظاهر وكذلك قوله انما الاعمال بالنيات لم يسقط عموم هذا الحديث من قبل الاقتضاء لكن الاثر محذوف

المشتركة على ما مر وما حذف اختصارا فهو ثابت لغة كان عاما
بلا خلاف لان الاختصار احد طريقي اللغة فاما الاقتضاء فامر
شرعي ضروري مثل تحليل الميتة بالضرورة فلا يزيد عليها ولهذا
قلنا فيمن قال لامرأته انت طالق ونوى الثلاث ان نيته باطلة
لان المذكور نعت المرأة والطلاق الواقع مقدم عليه اقتضاء لكنه
ضروري لا عموم له لان المذكور هي المرأة باوصافها وقد نوى عموم ما لم
يتكلم به والعموم من اوصاف النظم ولم يكن المصدر ههنا ثابتا لغة لان
النعت يدل على المصدر الثابت بالموصوف لغة ليصير الوصف
ثابتا بالمتكلم بناء عليه فاما ان يصير الوصف ثابتا بالواصف تحقيقه
تصحيحا للوصف فامر شرعي ليس بلغوي ولذلك صرت بناء على مصدر
ماض وطلقتك يوجب مصدرا من قبل المتكلم فكان شرعيا واما البائن
وما اشبه ذلك فمثل طالق من حيث انه نعت فرد مقتضى للواقع غير
ان البينونة تتصل بالمرأة للحال ولا تصالها وجهان انقطاع يرجع
الى الملك وانقطاع يرجع الى الحل فتعدد المقتضى بتعدد المقتضي على
الاحتمال فصح تعيينه واما طالق فلا تتصل بالمرأة للحال الا من حكمه في الملك
معلق بالشرط وحكمه في الحل معلق بكمال العدد وانما حكمه للحال انعقاد
العلة وذلك غير متنوع فلم يتنوع المقتضى الا بواسطة العدد فيصير العدد
اصلا

اصلا واذا قال لامرأته طلقي نفسك صحت نية الثلاث لان المصدر ههنا
ثابت لغة لان الامر فعل مستقبل وضع لطلب الفعل فكان مختصرا
من الكلام على نحو سائر الافعال قصار مذكورا لغة فاحتمل الكل والاقل كسائر
اسماء الاجناس واما طلقت فنفس الفعل ونفس الفعل في حال
وجوده لا تتعدد بالعزيمة وذلك مثل قول الرجل ان خرجت فعبدك
حر انه يصح نية السفر لان ذكر الفعل لغة ذكر للمصدر فاما المكان
فثابت اقتضاء فبطل نية مكان دون مكان ولا يلزم
اذا حلف لا يساكن فلانا ونوى السكنى في بيت واحد انه يصح
والمكان ثابت اقتضاء لان تعيين المكان لغو حتى لا يصح
نيته لو نوى بيتا بعينه لكن نية جملة البيوت يصح لانه راجع الى تكميل
فعل المساكنة لانها مفاعلة وانما تتحقق بين اثنين على الكمال اذا جمعهما
بيت واحد لكن اليمين وقعت على الدار وهو قاصر عادة فصحت
نية الكامل فالمساكنة ثابتة لغة فصح تكميلها ولا يلزم عليه رجل قال
لصغير هذا ولدي فجاءت ام الصغير بعد موت المقر فصدقته وهي ام
معروفة انها تاخذ الميراث وما ثبت الفراش الا مقتضى النسب
لان النكاح بينهما ثبت مقتضى النسب فكان ثبوته مثل ثبوت البيع
في قوله اعتق عبدك عني بالف درهم لكن المقتضى غير متنوع فيصير في حال

بقائه مثل النكاح المعقود قصدا والثابت بدلالة النص لا يحتمل الخصوص
ايضا لان معنى النص اذا ثبت علة لم يحتمل ان يكون غير علة واما الثابت
باشارة النص فيصلح ان يكون عاما يخص ومن الناس من عمل في النصوص
بوجوه اخر هي فاسدة عندنا من ذلك انهم قالوا ان النص على الشيء
باسمه العلم يدل على الخصوص قالوا وذلك مثل قول النبي عم الماء
من الماء فهم الانصار من ذلك ان الغسل لا يجب بالاكسال لعدم
الماء وقلنا نحن هذا باطل وذلك كثير في الكتاب والسنة
قال الله تعالى ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن انفسكم
والظلم حرام في كل وقت ولانه يقال له ان اردت ان هذا الحكم غير
ثابت في غير المسمى بالنص فكذلك عندنا لان حكم النص في غيره لا يثبت به
بل بعلة النص وان عنيت به لا يثبت فيه فيكون النص مانعا فهذا غلط
ظاهر لان النص لم يتناوله فكيف يمنعه ولانه لايجاب الحكم في المسمى فكيف
يوجب النفي وهو ضده وقد اجمع الفقهاء على جواز التعليل ولو كان
لخصوص الاسم اثر بالمنع في غيره لصار التعليل على مضادة النص وهو
باطل واما الماء من الماء فان الاستدلال منهم كان بلام المعرفة وهي
لاستغراق الجنس وتعريفه وعندنا هو كذلك فيما يتعلق بعين الماء
غير ان الماء يثبت عيانا مرة وتارة دلالة ومن ذلك ما حكي عن الشافعي

اي الحكم متعلق بعين الماء غير ان الماء مرة بوجود الانزال عيانا ومرة بوجود دلالة وهو التقاء الختانين فاقيم التقاء الختانين مقام انزال الماء

ان الحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص كان دليلا على
نفيه عند عدم ذلك الوصف وعندنا هذا باطل ايضا وذلك
مثل قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم
بهن ان وصف كون المراة من نسائنا يوجب ان لا يثبت عند عدمه
وذلك في الزنا في حرمة المصاهرة وذلك مثل قوله عم في خمس من
الابل السائمة شاة وهذه المسألة بناء على مسألة التعليق
بالشرط على مذهبه لان التعليق عنده يوجب الوجود عند وجوده
والعدم عند عدمه والوصف بمعنى الشرط بيانه ان الشرط لما دخل
على ما هو الموجب لولاه صار الشرط مؤخرا او نافيا حكم الايجاب
والوصف لولاه لكان الحكم ثابتا بمطلق الاسم ايضا فصار
للوصف اثر الاعتراض بمنزلة الشرط فالحق به وهذا خلاف العلة
لانها لابتداء الايجاب لا للاعتراض على ما يوجب فصارت بمنزلة الاسم
العلم فتعلق بها الوجود ولم توجب العدم عند عدمها ولنا ان
اقصى درجات الوصف اذا كان مؤثرا ان يكون علة الحكم مثل
السارق والزاني ولا اثر للعلة في النفي ومثاله ايضا قوله تعالى من فتياتكم
المؤمنات فهذا لا يوجب تحريم نكاح الامة الكتابية عندنا لما قلنا
ولا يلزم على هذا الاصل ما قال اصحابنا في كتاب الدعوى في امة ولدت

ثلاثة اولاد في بطون مختلفة فادعى المولى نسب الاكبر لم يثبت نسب من بعده
لا يثبت فيجعل تخصيصه نفيا للولادة لئلا يثبت لانهما ولد ام ولده
وقال في الشهادات والدعوى اذا قال شهود الميراث لا نعلم له
وارثا غيره في ارض كذا ان هذه الشهادة لا تقبل عند ابي يوسف
ومحمد ويجعل النفي في مكان كذا اثباتا لغيره اما في المسئلة الاولى
فلم يثبت النفي بالخصوص لكن لان التزام النسب عند ظهور
دليله واجب شرعا والتبري عند ظهور دليله واجب ايضا
والالتزام بالبيان فرض صيانة عن النفي فصار السكوت عند لزوم
البيان لو كان ثابتا نفيا حملا للامر على الصلاح حتى لا يصير
تاركا للفرض وفي مسئلة الشهادات زاد الشهود ما لا حاجة اليه
وفيه شبهة وبالشبهة ترد الشهادة ومثلها لا يصح اثبات الاحكام
وقال ابو حنيفة رح هذا سكوت في غير موضع الحاجة لان ذكر المكان
غير واجب في ذلك المكان يحتمل الاحتراز عن المجازفة ومن ذلك
القران في النظم يوجب القران في الحكم عند بعضهم مثل قول بعضهم في
قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة ان القران يوجب ان لا تجب
على الصبي الزكوة وقالوا ان العطف يوجب الشركة واعتبروا
بالجملة الناقصة وقلنا نحن ان عطف الجملة على الجملة في اللغة لا يوجب

الشركة

٩٦

الشركة لان الشركة انما وجبت بينهما لافتقار الجملة الناقصة الى ما
يتم به فاذا تم بنفسه لم تجب الشركة الا فيما يفتقر اليه وهذا اكثر في كتاب
الله تعالى من ان يحصى ولهذا قلنا في قول الرجل ان دخلت الدار فانت
طالق وعبدي حر ان العتق يتعلق بالشرط وان كان تاما لانه
في حكم التعليق قاصر وعلى هذا قلنا في قوله تعالى فاجلدوهم
ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا ان قوله فاجلدوهم جزاء
وقوله ولا تقبلوا وان كان تاما ولكن من حيث انه يصلح جزاء
وهذا مفتقر الى الشرط فجعل ملحقا بالاول الا ترى ان جرح الشهادة
ايلام كالضرب والا ترى انه فوض الى الائمة فاما قوله واولئك هم
الفاسقون فلا يصلح جزاء لان الجزاء ما يقام ابتداء بولاية الامام
فاما الحكاية عن حال قائمة فلا فاعتبر تاما بصيغتها فكان
بمعنى الجزاء في حكم المبتدأ مثل قوله ويمح الله الباطل ومثل قوله ونقر
في الارحام ما نشاء ويتوب الله على من يشاء والشافعي قطع قوله و
لا تقبلوا لهم مع قيام دليل الاتصال ووصل قوله واولئك هم بما قبله مع قيام
دليل الانفصال وكان ذلك غلطا وقلنا نحن بصيغة الكلام ان القذف
سبب والعجز عن البينة شرط بصفة التراخي والرد حد مشارك للجلد
لانه عطف بالواو والعجز عطف بثم ومن ذلك قول بعضهم ان العام

مختص بسببه وهذا عندنا باطل لان النص ساكت عن سببه والسكوت لا يكون حجة الا ترى ان عامة الحوادث مثل الظهار واللعان وغير ذلك وردت مقيدة باسباب ولم تختص بها وهذه الجملة عندنا على اربعة اوجه الاول ما خرج مخرج الجزاء فيختص بسببه والثاني ما لا يستقل بنفسه والثالث ما خرج مخرج الجواب واحتمل الابتداء والرابع وهو ما زيد على قدر الجواب فكان ابتداء يحتمل البناء اما الاول فمثل ما روي عن النبي عم انه سهى فسجد وروي ان ماعزا زنى فرجم والفاء للجزاء فتعلق بالاول على ما مر بيانه واما الثاني فمثل الرجل يقول لاخر اليس لي عليك كذا فيقول بلى او يقول اكان كذا فيقول نعم يجعل اقرارا وكذلك اذا قال اجل هذا اصل الا نعم ان يكون بلى بناء على النفي في الابتداء مع الاستفهام ونعم لمحض الاستفهام واجل يجمعهما وقد يستعمل في غير الاستفهام على ادراج الاستفهام او مستعار الذكر وقد ذكر ذلك محمد رح في كتاب الاقرار في نعم من غير استفهام ومن غير احتمال الاستفهام ايضا واما الثالث فمثل قول الرجل لغيره تغد معي فيقول والله لا اتغدى ان تغديت فعبدي حر انه يتعلق به وكذلك اذا قيل له انك تغتسل الليلة في هذه الدار عن جنابة فقال ان اغتسلت فعبدي حر هذا خرج جوابا فتضمن اعادة السؤال الذي سبق وقد يحتمل الابتداء ولو قال ان اغتسلت الليلة او في هذه الدار فعبدي حر صار مبتدأ احترازا عن الغاء الزيادة فان عني به الجواب صدق فيما بينه وبين الله تعالى فيصير الزيادة توكيدا والامثلة هذه كثيرة ومن ذلك ان الشافعي جعل التعليق بالشرط يوجب العدم وعندنا العدم لم يثبت به بل بقي المعلق على اصل العدم وحاصله ان المعلق بالشرط عندنا لم ينعقد سببا وانما الشرط يمنع انعقاده وقال الشافعي هو مؤخر ولذلك ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك وجوز تعجيل النذر المعلق وجوز تعجيل كفارة اليمين وقال في قوله تعالى فمن لم يستطع منكم طولا ان تعليق الجواز بعدم طول الحرة يوجب الفساد عند وجوده قال ان الوجوب ثبت بالايجاب لولا الشرط فيصير الشرط معدما لما وجب وجوده لولاه فيكون الشرط مؤخرا لا مانعا ولا يلزم ان تعجيل البدني في الكفارات لا يجوز على قوله لان الوجوب بالسبب حاصل ووجوب الاداء متراخي بالشرط والمالي يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه فاما البدني فلا يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه فلما تاخر الاداء لم يبق الوجوب ولنا ان الايجاب لا يوجد الا بركنه ولا يثبت الا في محله كشطر البيع لا يوجب شيئا وبيع الحر باطل ايضا وههنا الشرط حال بينه وبين المحل فبقي لغير مضاف اليه وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا الا ترى ان السبب

مما يكون طريقا والسبب المعلق عين عقدت على البر والعقد
على البر ليس بطريق الى الكفارة لانها لا تجب الا بالحنث وهو نقض
العقد فكان بينهما تناف فلا يصلح سببا وبين ان الشرط ليس
بمعنى الاجل لان هذا داخل على السبب الموجب فمنعه عن اتصاله بالمحل
فصار كقوله انت امة لم يتصل بقوله حرة لم تعمل فصار الحكم معدوما
بعد الشرط بالعدم الاصلي كما كان قبل اليمين وهذا بخلاف البيع بخيار
الشرط لان الخيار ثمه دخل على الحكم دون السبب حقيقة وحكما اما
الحقيقة فلان البيع لا يحتمل الخطر فانما ثبت الخيار بخلاف القياس نظرا
فلو دخل على السبب لتعلق حكمه لا محالة ولو دخل على الحكم لنزل سببه
وهو مما يحتمل الفسخ فيصلح التدارك به بان يصير غير لازم بادنى الخطرين
فكان اولى واما هذا فيحتمل الخطر فوجب القول بكمال التعليق في
هذا الباب واما الحكم فان من حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار حنث
ولو حلف لا يطلق فحلف بالطلاق لم يحنث واذا بطل التعليق صار ذلك
الايجاب علة كانه ابتداء ولهذا صح تعليق الطلاق قبل الملك به ولهذا لم
يجز تعجيل النذر المعلق وتعجيل الكفارة وفقوا الكفارة بالصوم وفرقوا بالمال
لانا قد بينا ان حق الله تعالى في المال فعل الاداء لا عين المال انما يقصد عين المال
في حقوق العباد فاما في حقوق العباد فاما في حقوق الله تعالى فلا انما العبادة

فعل

بعد لا محالة وانما الملك الثابت قال زفر رح ولما بطل الايجاب لم يشترط قيام المحل
لبقائه فاذا حلف بالطلاق الثلاث ثم طلقها ثلاثا لم يبطل اليمين وكذلك
العتق وانما شرطنا قيام الملك الان حال وجود الشرط متردد فوجب الترجيح
بالحال واذا وقع الترجيح بالملك في الحال صار زوال الحل في المستقبل وحيث
انه لا تنافي وجوده عند وجود الشرط لا محالة وزوال الملك في المستقبل
سواء الا ترى ان التعليق بالنكاح جوزوا ان كان الحل للحال معدوما
فلو كان التعليق يتصل بالمحل لما صح تعليق الطلاق في حق المطلقة ثلاثا
بنكاحها وطريق اصحابنا انه لا بد الا ان يثبت للمعلق ضرب اتصال بالمحل
ليشترط قيام محله فاما قيام هذا الملك لم يتعين لما بينا انه ليس
بتصرف في الطلاق ليصح باعتبار الملك والطريق في ذلك ان تعليق
الطلاق له شبهة بالايجاب وبيانه ان اليمين تعقد للبر ولا بد من كون
البر مضمونا بالجزاء ليجب رعاية البر فاذا حلف بالطلاق كان
البر مضمونا به وهو مضمون بالطلاق كالمغصوب يلزمه رده وهو
يكون مضمونا بالقيمة فيثبت وجوب القيمة فكذلك يثبت ههنا
شبهة وجوب الطلاق وقد ثبت وجد لا يستغني عن محله فاما
تعليق الطلاق بالنكاح فتعليق بما هو علة ملك الطلاق فيصير تردده وهو النكاح
مادة عنان الشبهة مستحقا به فيسقط هذه الشبهة بهذه المعارضة

ومسئلة تعليق الطلاق بالنكاح بعد الثلاث منصوصة في كتاب الطلاق
وفي الجامع ايضا نص في نظيره وهو العتاق وانعدم هذه الجملة ما
قال الشافعي من حمل المطلق على المقيد في حادثة واحدة بطريق الدلالة
لان الشيء الواحد لا يكون مطلقا ومقيدا والمطلق ساكت والمقيد
ناطق فكان اولى كما في قوله في خمس من الابل شاة وكما قلنا في نصوص العدالة
واذا كان في حادثتين مثل كفارة القتل وساير الكفارات فكذلك ايضا
لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى التعليق بالشرط فيوجب
النفي عند عدمه في المنصوص وفي نظيره من الكفارات لانها جنس
واحد بخلاف زيادة الصوم في القتل فانه لم يلحق به كفارة اليمين
والطعام في اليمين لم يثبت في القتل وكذلك اعداد الركعات وو
ظايف الطهارات واركانها ونحو ذلك لان التفاوت ثابت بالاسم
العلم وهو لا يوجب الا الوجود وعندنا لا يحمل مطلق على مقيد ابدا
بقوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم فقد بين ان العمل
بالاطلاق واجب قال ابن عباس ابهموا ما ابهم الله واتبعوا ما بين
الله ولهذا قال عامة الصحابة في امهات النساء ولان المقيد
او جب الحكم ابتداء فلم يجز المطلق لانه غير مشروع الا ان النص
نفاه لما قلنا ان الاثبات لا يوجب نفيا صيغة ولا دلالة ولا اقتضاء

فيصير الاحتجاج به احتجاجا بلا دليل وما قلنا عمل بمقتضى كل نص على
ما وضع له الاطلاق من المطلق معنى متعين معلوم يمكن العمل به مثل
التقييد فترك الدليل الى غير الدليل باطل مستحيل ولا نسلم ان القيد بمعنى الشرط
الا يرى ان قوله من نسائكم معرفة بالاضافة فلا يكون القيد معرفا فيجعل
شرطا ولانا قلنا ان الشرط لا يوجب نفيا بل الحكم الشرعي انما يثبت بالشرع
ابتداء اما العدم فليس بشرع ولانا ان سلمنا ان النفي ثابتا بهذا القيد
لم يستقم الاستدلال به على غيره الا اذا صحت المماثلة وقد جاءت المفا
رقة في السبب وهو القتل فانه اعظم الكباير وفي الحكم صوما ومعنى
حتى وجب في اليمين التخيير ودخل الطعام في الظهار دون القتل
فبطل الاستدلال فان قال انا اعدي القيد الزايد ثم النفي يثبت به
قيل له ان التقييد بوصف الايمان لا يمنع التحرير بالكافرة لما قلنا لكن
لانه لم يشرع وقد شرع في المطلق لما اطلق فصارت التعدية
لمعدوم لا يصلح حكما شرعيا لابطال موجود يصلح حكما شرعيا
فكان هذا ابعد مما سبق وهذا امر ظاهر التناقض فاما قيد الاسامة
فلم يوجب نفيا عندنا لكن السنة المعروفة في ابطال الزكوة عن
العوامل والحوامل اوجب نسخ الاطلاق وكذلك قيد العدالة لم
يوجب النفي لكن نص الامر بالتثبت في نبأ الفاسق اوجب نسخ الاطلاق

وكذلك قيد التتابع في كفارة القتل والظهار لم يوجب نفيا في كفارة
اليمين بل ثبتت زيادة على المطلق بحديث مشهور وهو قراءة عبد
الله بن مسعود ولا يلزم عليه ما قلنا في صدقة الفطر ان النبي عم قال ادّوا
عن كل حر وعبد مطلقا وقال في حديث آخر عن كل حر وعبد
من المسلمين وعملنا بهما بخلاف كفارة اليمين فان المحتج به
قراءة ابن مسعود وهي القراءة المعروفة فيجوز الامران والفرق بينهما
ان النصين في كفارة اليمين وردا في الحكم والحكم وهو الصوم في
وجوده لا يقبل وصفين متضادين فاذا ثبت تقييده بطل
اطلاقه وفي صدقة الفطر دخل النصان على السبب ولا مزاحمة في
الاسباب فوجب الجمع وهذا نظير ما قلنا ان التعليق بالشرط لا
يوجب النفي فصار الحكم الواحد معلقا ومرسلا مثل نكاح الامة تعلق
بعدم طول الحرة بالنص وبقي مرسلا مع ذلك لان الارسال والتعليق
يتنافيان وجودا فاما قبل وجوده فهو معلق اي معدوم
تعلق بالشرط وجوده ومرسل عن الشرط اي محتمل للوجود قبله
والعدم الاصلي كان محتملا للوجود ولم يتبدل العدم فصار محتملا
للوجود بطريقين وذلك جائز في كل حكم قبل وجوده بطرق شتى
وطرق كثيرة وقد قال الشافعي ان صوم كفارة اليمين غير متتابع ولم

يحمل على الظهار والقتل وهذا متناقض فان قال الزيادة اصل متعارض
لانه وجدت صوم المتعة متفرقا قيل له ليس كذلك فان صوم السبعة
قبل ايام النحر لا يجوز لانه لم يشرع لا لان التفريق واجب الا يرى
انه اضيف الى وقت بكلمة اذا فكان كالظهر لما اضيف الى الوقت
لم يكن مشروعا قبله وذلك لمعنى ذكرناه في موضعه واحكام هذه
الاقسام ينقسم الى قسمين العزيمة والرخصة وهذا

باب العزيمة والرخصة

العزيمة في الاحكام الشرعية اسم لما هو اصل منها غير متعلق بالعوارض
سميت عزيمة لانها من حيث كانت اصولا كانت في نهاية التوكيد
حقا لصاحب الشرع وهو نافذ الامر واجب الطاعة و
الرخصة اسم لما بني على اعذار العباد وهو ما يستباح
بعذر مع قيام المحرم والاسمان معا دليل على المراد اما العزم
فهو القصد المتناهي في التوكيد حتى صار العزم يمينا وقال تعالى فنسي
ولم نجد له عزما اي لم يكن له قصد موكد في العصيان وقال
فاصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل فاما الرخصة فتنبئ عن اليسر
والسهولة يقال رخص السعر اذا تيسرت الاصابة لكثرة الاشكال
وقيل الرغبة والعزيمة اربعة اقسام فريضة وواجبة وسنة ونفل

فهذه اصول الشرع وان كانت متفاوتة في انفسها اما الفرض فمعناه
التقدير والقطع في اللغة قال الله تعالى سورة انزلناها وفرضناها
اي قدرناها وقطعنا الاحكام فيها قطعا والفرايض في الشرع مقدرة
لا تحتمل زيادة ولا نقصانا مقطوعة ثبتت بدليل لا شبهة فيه
مثل الايمان والصلوة والزكوة والحج وسميت مكتوبة وهذا
الاسم يشير الى ضرب من التخفيف فمعنى التقدير والتناهي يشير و
يشير الى شدة المحافظة والرعاية واما الواجب فانه اخذ
من الوجوب وهو السقوط قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها
ومعنى السقوط انه ساقط علينا هو الوصف الخاص فسمي به او
لما لم يفد العلم صار كالساقط عليه لا علما وقيل انه ماخوذ من
الوجبة وهو الاضطراب سمي به لاضطرابه وهو في الشرع اسم لما لزمنا
بدليل فيه شبهة مثل تعيين الفاتحة وتعديل الاركان والطهارة
في الطواف وصدقة الفطر والاضحية والوتر والسنة معناها
الطريق والسنن الطريق ويقال سن الماء اذا صبه وهو معروف
الاشتقاق وهو في الشرع اسم للطريق المسلوك في الدين والنفل
اسم للزيادة في اللغة حتى سميت الغنيمة نفلا لانها غير مقصودة
بل زايد على ما شرع له الجهاد وسمي ولد الولد نافلة لذلك فاما الفرض

فحكمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب وهو الاسلام وعملا بالبدن
وهو من اركان الشرايع ويكفر جاحده ويفسق تاركه بلا عذر
واما حكم الوجوب فلزومه عملا بمنزلة الفرض لا علما على اليقين لما
في دليله من الشبهة حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف
باخبار الاحاد فاما متاولا فلا وانكر الشافعي هذا القسم و
الحقه بالفرايض فقلنا ان انكر الاسم فلا معنى له بعد اقامة الدليل
على انه يخالف اسم الفريضة وان انكر الحكم بطل انكاره ايضا لان
الدلايل نوعان ما لا شبهة فيه من الكتاب والسنة وما فيه شبهة
وهذا امر لا ينكر واذا تفاوت الدليل لم ينكر تفاوت الحكم وبيان
ذلك ان النص الذي لا شبهة فيه اوجب قراءة القرآن في الصلوة وهو قوله
تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن وخبر الواحد فيه شبهة عين الفاتحة فلم
نجز تغيير الاول بالثاني لكن اوجب العمل بالثاني على انه تكميل للحكم الاول
مع قراره اولا وذلك مثل ما قلنا وكذلك الكتاب اوجب الركوع والسجود وخبر
الواحد اوجب التعديل وكذلك الطواف مع الطهارة فمن رد خبر
الواحد فقد ضل سواء السبيل ومن سواه بالكتاب والسنة المتواترة
فقد اخطأ في رفعه عن منزلته ووضع الاعلى عن منزلته وانما الطريق المستقيم
ما قلنا وكذلك السعي في الحج والعمرة وما اشبه ذلك وكذلك تاخير المغرب

الاذان من كتاب الصلوة اختلفت فقال مرة يكره ومرة اساء ومرة
لا باس لما قلنا واذا قيل يعيد فذلك من حكم الوجوب واما النفل فانه يثاب
المرء على فعله ولا يعاقب على تركه ولذلك قلنا ان ما زاد على القصر من صلوة
المسافر نفل والنفل شرع دائما فلذلك جعلناه من العزائم ولذلك صح راكبا
وقاعدا الا انه على ما شرع بلا لزم الحرج لا محالة فلازم اليسر وهذا
القدر من جنس الرخص قال الشافعي لما شرع النفل على هذا الوصف
وجب ان يبقى كذلك غير لازم وقد غيرتم انتم وقلت ان الزم ما لم يفعل
بعد هو مخير فيه فبطل المؤدى كله لانه كالمظنون وقلنا نحن ان ما اداه
فقد صار لغيره مسلما اليه وحق غيره محترم مضمون عليه اتلافه
ولا سبيل اليه الا بالزام الباقي وهما امران متعارضان اعني المؤدى
وغير المؤدى فوجب الترجيح لما قلنا بالاحتياط في العبادة وهو
كالنذر صار لله تسمية لا فعلا ثم وجب لصيانته ابتداء الفعل فلان
يجب لصيانة الفعل بقاؤه اولى والسنن كثيرة في باب الصلوة والحج
وغير ذلك واما الرخص فاربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما
احق من الاخر ونوعان من المجاز احدهما اتم من الاخر اما احق نوعي
الحقيقة فما استبيح مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا فهو الكامل في الرخصة
مثل كلمة الكفر انه رخص اجراؤها والعزيمة في الصبر حتى يقتل لان حرمة الكفر

لسعة بناء الكعبة واظهرت قواعد الخليل وادخلت الحطيم في البيت
والصقت العتبة بالارض وجعلت له بابين بابا شرقيا وبابا غربيا
ولئن عشت الى قابل لافعلن ذلك شرح عبد العزيز

الى العشاء بالمزدلفة واجب بخبر الواحد واذا صلى في الطريق امر
بالاعادة عند ابي حنيفة ومحمد عملا بخبر الواحد فان لم يفعل حتى طلع
الفجر سقطت الاعادة لان تاخير المغرب انما وجب الى وقت العشاء
وقد انتهى وقت العشاء فانتهى العمل فلا يبقى الفساد من بعد الا بالعلم
وخبر الواحد لا يوجبه ولا يعارض حكم الكتاب فلا تفسد العشاء
وكذلك الترتيب في الصلوات وجب بخبر الواحد فاذا ضاق
الوقت او كثرت الفوائت فصار معارضا لحكم الكتاب بتغير الوقتية
سقط العمل به وثبت الحطيم من البيت بخبر الواحد فجعلنا الطواف به
واجبا لا يعارض الاصل وحكم السنة ان يطالب المرء باقامتها من غير
افتراض ولا وجوب لانها طريقة امرنا باحيائها فيستحق اللائمة
بتركها الا ان السنة عندنا قد تقع على سنة النبي عم وغيره وقال
الشافعي مطلقها طريقة النبي عم قال في ذكره في ارش ما دون النفس في
النساء انه لا يتنصف الى الثلث لقول سعيد بن المسيب السنة وقال
ذكره في قتل الحر بالعبد وعندنا هي مطلقة لا قيد فيها فلا يتقيد بلا دليل
وكان السلف يقولون سنة العمرين والسنن نوعان سنة الهدى
وتاركها يستوجب اساءة وكراهية وزوائد وتاركها لا يستوجب
اساءة كسنن النبي عم في لباسه وقيامه وقعوده وعلى هذا مسائل باب

قائمة لوجوب حق الله تعالى في الايمان لكنه رخص بعذر وهو ان حق
العبد في نفسه يفوت بالقتل صورة ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت معنى
لان التصديق باق ولا يفوت صورة من كل وجه لان اداء الايمان قد صح
وليس التكرار بركن لكن في اجراء كلمة الكفر هتك لحقه ظاهرا فكان له ان يقدم
حق نفسه وان شاء بذل نفسه حسبة في دينه لاقامة حقه فهذا مشروع
قربة فبقي عزيمة فصار بها مجاهدا وكذلك الذي يامر بمعروف اذا خاف
القتل رخص له في الترك لما قلنا من مراعاة حقه وان شاء امر حتى يقتل وهو
العزيمة لان حق الله تعالى في حرمة المنكر باق وفي بذل نفسه اقامة
المعروف لان الظاهر انه اذا قتل تفرق جمع الفسقة وما كان غرضه
الا التفرق جمعهم فبذل نفسه لذلك فصار مجاهدا بخلاف الغازي اذا بارز
وهو يعلم انه يقتل من غير ان ينكأ فيهم لان جمعهم لا يتفرق بسببه فيصير مضيعا
لدمه لا محتسبا مجاهدا وكذلك هذا فيمن اكره على اتلاف مال غيره رخص
له لرجحان حق النفس واذا صبر حتى قتل كان شهيدا لقيام الحرمة وهو
حق العبد وكذلك اذا اصابته مخمصة فصبر وكذلك صائم اكره على الفطر
ومحرم اكره على الجناية وما اشبه ذلك من العبادات والحقوق المحترمة
وامثلته كثيرة واما القسم الثاني فما يستباح بعذر مع قيام السبب
موجبا لحكمه غير ان الحكم متراخ مثل المسافر رخص له ان يفطر بناء

على سبب متراخ حكمه فكان دون ما اعترض على سبب حل حكمه وانما
تكمل الرخصة بكمال العزيمة لكن السبب لما تراخى حكمه من غير تعليق كان
القول بالتراخي بعد تمام السبب رخصة فابيح له الفطر فكانت العزيمة
اولى عندنا لكمال سببه وتردد في الرخصة حتى صارت العزيمة تؤدي
معنى الرخصة من وجه فلذلك تمت العزيمة على ما تبين في اخر هذا الفصل وقد
اعترض الشافعي عن ذلك فجعل الرخصة اولى اعتبارا ابطال تراخي العزيمة
الا ان يضعفه الصوم فليس له ان يبذل نفسه لاقامة الصوم لانه يصير قتيلا
بالصوم فيصير قاتلا لنفسه بما صار به مجاهدا وفي ذلك تغيير المشروع فلم
يكن نظير من بذل نفسه لقتل الظالم حتى قام الصوم حقا لله تعالى لان القتل
مضاف الى الظالم فلم يصر الصابر مغيرا للمشروع فصار به مجاهدا واما
اتم نوعي المجاز فما وضع عنا من الاصر والاغلال فان ذلك يسمى رخصة
مجازا لان الاصل ساقط لم يبق مشروعا فلم يكن رخصة الا مجازا من حيث
هو نسخ تمحض تخفيفا واما القسم الرابع فما سقط عن العباد مع كونه
مشروعا في الجملة فمن حيث سقط اصلا كان مجازا ومن حيث بقي
مشروعا في الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة فكان دون القسم الثالث
مثاله ما روي ان النبي عم رخص في السلم وذلك ان اصل البيع ان يلاقي عينا
وهذا حكم باق مشروع لكنه سقط في باب السلم اصلا تخفيفا حتى لم يبق

تعيينه في السلم مشروعًا ولا عزيمة وهذا الفرد لبذل اليسر متعين لوقوع
العجز عن التعيين فوضع عنه اصلًا وكذلك المكره على شرب الخمر او الخنزير
او الميتة او المضطر اليها رخصة مجاز لان الحرمة ساقطة حتى اذا صبر
صار آثمًا لان الحرمة ما ثبتت الا صيانة لعقله ودينه عن فساد الخمر ونفسه
عن الميتة فاذا خاف به فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض بفوات
الكل فسقط المحرّم وكان اسقاط الحرمة فاذا صبر لم يصر مؤديًا
حق الله تعالى فكان مضيعًا دمه الا ان حرمة هذه الاشياء مشروعة
في الجملة ومن ذلك ما قلنا في قصر الصلوة بالسفر انه رخصة اسقاط حتى
لا يصح اداؤه من المسافر وانما جعلناها اسقاطًا استدلالًا بدليل
الرخصة ومعناها اما الدليل فما روي عن عمر انه قال انقصر الصلوة
ونحن آمنون فقال عم هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا
صدقته سماه صدقة والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل
الرد وان كان المتصدق ممن لم يلزمه طاعته كولي القصاص اذا عفى
فممن يلزم طاعته اولى واما المعنى فوجهان احدهما ان الرخصة
لليسر وقد تعين اليسر في القصر بيقين فلا يبقى الاكمال الا مؤنة محضة
ليس فيها فضل ثواب لان الثواب في اداء ما عليه فالقصر مع مؤنة
السفر مثل الاكمال في القصر للجمعة مع اكمال الظهر فوجب القول بالسقوط اصلًا

والثاني

والثاني ان التخيير اذا لم يتضمن رفقًا كان ربوبية واما للعباد اختيار
الارفق فاذا لم يتضمن رفقًا كان ربوبية ولا شركة له فيها الا ترى
ان الشرع تولى وضع الشرائع جبرًا بخلاف التخيير في انواع الكفارة
ونحوها لانه يختار الارفق ولهذا لم يجعل رخصة الصوم اسقاطًا
لان النص جاء بالتاخير بقوله فعدة من ايام أخر لا بالصدقة بالصوم
وانما اسقاط البعض في هذا نظير التاخير والحكم هو التاخير واليسر فيه
متعارض لان الصوم في السفر يشق عليه من وجه بسبب السفر
ويخف عليه من وجه بشركة المسلمين وهي من اسباب اليسر والتاخير
الى ايام الاقامة يتعذر من وجه وهو الانفراد ويخف من وجه
وهو الرفق بمرافق الاقامة والناس في الاختيار متفاوتون
فصار التخيير لطلب الرفق فصار الاختيار ضروريًا وللعبد
اختيار ضروري فاما مطلق الاختيار فلا لانه الهي فصار الصوم
اولى لانه اصل وقد يشتمل على معنى الرخصة لما قلنا وهو الذي وعدناه
في اول هذا الفصل وانما تمسك الشافعي رح في هذا الباب بظاهر العزيمة
والرخصة كما هو دابه في درك حدود الفقه والله اعلم ولا يلزم رجل اذن
لعبده في الجمعة انه ان شاء صلى اربعًا وهو الظهر وان شاء صلى ركعتين لان
الجمعة هي الاصل عند الاذن ولانهما يختلفان فاستقام طلب الرفق

وكذا لو قال ان دخلت الدار فعلي صيام سنة ففعل وهو معسر كان
له ان يصوم ستة او يكفر بصيام ثلاثة ايام عند محمد وهو مروي في النوادر
عن ابي حنيفة فاما في ظاهر الرواية فيجب الوفاء به لا محالة لان
ذكر مختلف في المعنى احدهما قربة مقصودة والاخر كفارة وفي مسئلتنا
هما سواء فصار كالمدبر اذا جنى لزم المولى الاقل من الارش والقيمة
لا عن اختيار بخلاف العبد لما قلنا ولا يلزم ان موسى عم كان مخيرا
بين ان يرعى ثماني حجج او عشرا فيما ضمن من المدة الثانية كانت
ثمانية الزاما والفضل كان بر ا منه وتتصل بهذه الجملة معرفة حكم الامر
والنهي في ضد ما نسبا اليه وهذا باب غير مقصود في جنس الاحكام
فاخرناه وهذا باب حكم الامر والنهي في اضدادها
اختلف العلماء في الامر بالشيء هل له حكم في ضده اذا لم يقصد ضده
بنهي فقال بعضهم لا حكم له فيه اصلا وقال الجصاص يوجب النهي عن
ضده ان كان له ضد واحد او اضداد كثيرة وقال بعضهم يوجب
كراهة ضده وقال بعضهم يقتضي كراهة ضده وهذا اصح عندنا
واما النهي عن الشيء فهل له حكم في ضده فعلى هذا ايضا قال الفريق الاول
لا حكم له فيه وقال الجصاص ان كان له ضد واحد كان امرا به وان كان له
اضداد لم يكن امرا بشيء منها وقال بعضهم يوجب ان يكون ضده في معنى سنة واجبة

وعلى القول المختار يحتمل ان يقتضي ذكرا احتج الفريق الاول بان كل واحد من
القسمين ساكت عن غيره وقد بينا ان السكوت لا يصلح دليلا الا يرى
انه لا يصلح دليلا لما وضع له فلما لم يتناوله الا بطريق التعليل فلغير
ما وضع له اولى واحتج الجصاص بان الامر بالشيء وضع لوجوده ولا
وجود له مع الاشتغال بشيء من اضداده فصار ذلك من ضرورات حكمه
واما النهي فانه للتحريم ومن ضرورته فعل ضده اذا كان له ضد واحد
كالحركة والسكون فاما اذا تعدد الضد فليس من ضرورة الكف عنه
اتيان كل اضداده الا يرى ان المامور بالقيام اذا قعد او نام او اضطجع
فقد فوت المامور به والمنهي عن القيام لا يفوت حكم النهي بان يقعد
او ينام او يضطجع قال الجصاص اجمع الفقهاء ان المراة منهية عن كتمان
الحيض بقوله ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ثم كان
ذلك امرا بالاظهار لان الكتمان ضده واحد وهو الاظهار واتفقوا ان
المحرم منهي عن لبس المخيط ولم يكن مامورا بلبس شيء متعين من غير المخيط
واحتج الفريق الثالث بان الامر على ما قال الجصاص الا انا اثبتنا
لكل واحد من القسمين ادنى ما يثبت به لان الثابت بغيره ضرورة لا يساوي
المقصود بنفسه واما الذي اخترنا فبناء على هذا وهو ان هذا لما كان
امرا ضروريا سميناه اقتضاء ومعنى الاقتضاء ههنا امر ضروري غير مقصود

فصار شبيها بما ذكرنا من مقتضيات احكام الشرع واما قوله ولا يحل
لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن فليس بنهي بل نسخ له اصلا
مثل قوله لا يحل لك النساء من بعد فلا يصير الامر ثابتا بالنهي بل الشرع
الكتمان لم يبق مشروعا لما تعلق باظهاره من احكام الشرع فصار
بهذه الواسطة امرا وهذا مثل قوله لا نكاح الا بشهود وفائدة
هذا الاصل ان التحريم اذا لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الا من حيث
يفوت الامر فاذا لم يفوته كان مكروها كالامر بالقيام ليس بنهي
عن القعود اصلا وقصدا حتى اذا قعد ثم قام لم تفسد صلوته بنفس
القعود ولكنه يكره ولهذا قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط كان
من السنة لبس الازار والرداء ولهذا قلنا ان العدة لما كان معناها
النهي عن التزوج لم يكن الامر بالكف مقصودا حتى انقضت الاعداد
منها بزمان واحد بخلاف الصوم لان الكف وجب بالامر مقصودا
به ولهذا قال ابو يوسف ان من سجد على مكان نجس لم تفسد
صلوته لانه غير مقصود بالنهي وانما المقصود بالامر فعل السجود على
مكان طاهر وهذا لا يوجب فواتها حتى اذا اعادها على مكان
طاهر جاز عنده ولهذا قال ابو يوسف ان احرام الصلوة لا ينقطع
بترك القراءة في سائر النفل لانه امر بالقراءة ولم ينه عن تركها قصدا فصار الترك حراما

بقدر

بقدر ما يفوت من الفرض وذلك بهذا الشفع فاما احرام شفع اخر
فلا ينقطع به ولا يلزم ان الصوم يبطل بالاكل والشرب لان ذكر الفرض
ممتد فكان ضده مفوتا ابدا ولهذا قلنا ان السجود على مكان نجس
يقطع الصلوة عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وهو ظاهر الجواب لان السجود
لما كان فرضا صار الساجد على النجس مستعملا له بمنزلة الحامل له بحكم
الفرضية والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم في اركان الصلوة
وفي المكان ايضا فيصير ضده مفوتا للفرض ولهذا قال محمد ان احرام
الصلوة ينقطع بترك القراءة في النفل لان القراءة فرض دائم في التقدير
حكما على ما عرف فينقطع الاحرام بانقطاعه بمنزلة اداء الركن
مع النجاسة وقال ابو حنيفة الفساد بترك القراءة في ركعة ثابت
بدليل محتمل فلم يتعد الى الاحرام واذا ترك في الشفع كله فقد صار
الفساد مقطوعا به بدليل يوجب العلم فتعدى الى الاحرام
ولهذا قال في مسافر ترك القراءة ان احرام الصلوة لا ينقطع
وهو قول ابي يوسف لان الترك متردد محتمل للوجود لاحتمال نية الاقامة
فلم يصلح مفسدا فصار هذا الباب اصلا يجب ضبطه لتفريع
عليه فروع يطول تعدادها

باب بيان اسباب الشرائع

اعلم ان الامر والنهي على الاقسام التي

ذكرناها انا نراد بها طلب الاحكام المشروعة واداؤها واما
الخطاب للاداء ولهذه الاحكام اسباب تضاف اليها شرعية
وضعت تيسيرا على العباد واما الوجوب بايجاب الله لا اثر للا
سباب في ذلك وانما وضعت تيسيرا على العباد لما كان الايجاب
غيبا عنا فنسب الوجوب الى الاسباب الموضوعة وثبت
الوجوب جبرا لا اختيار للعباد فيه ثم الخطاب بالامر والنهي للاداء
بمنزلة البيع يجب به الثمن ثم يطالب بالاداء ودلالة هذا الا
صل اجماعهم على وجوب الصلوة على النائم في وقت الصلوة
والخطاب عنه موضوع ووجوب الصلوة على المجنون اذا انقطع
جنونه دون يوم وليلة وعلى المغمى عليه كذلك والخطاب عنهما مو
ضوع وكذلك المجنون اذا لم يستغرق شهر رمضان كله والاغماء
والنوم وان استغرقه لا يمتنع بهما الوجوب ولا خطاب عليهما
بالاجماع وقد قال الشافعي بوجوب الزكوة على الصبي وهو غير
مخاطب وقالوا جميعا بوجوب العشر وصدقة الفطر عليه فعلم
بهذه الجملة ان الوجوب في حقنا مضاف الى اسباب شرعية
غير الخطاب وانما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه وتعلقه به لان الا
صل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون سببا له حادثا به وكذلك اذا

لازمه

لازمه فتكرر بتكرره دل انه مضاف اليه فاذا ثبت هذه الجملة قلنا
وجوب الايمان بالله تعالى كما هو باسمائه وصفاته مضاف الى ايجابه
في الحقيقة لكنه منسوب الى حدث العالم تيسيرا على العباد وقطعا
لحجج المعاندين وهذا سبب يلازم الوجوب لانا لا نعني بهذا ان يكون
سببا للوحدانية لله تعالى وانما نعني به انه سبب لوجوب الايمان
الذي هو فعل العباد ولا وجوب الا على من هو اهل له ولا وجود لمن
هو اهله على ما اجرى به سنته الا والسبب يلازمه لان الانسان
المقصود به وغيره ممن يلزمه الايمان به عالم بنفسه سمي
عالما لانه جعل علما على وجوده ووحدانيته ولهذا قلنا
ان ايمان الصبي صحيح وان لم يكن مخاطبا ولا مأمورا به لانه
مشروع بنفسه وسببه قائم في حقه دائم لقيام دوام من هو
مقصود به وصحة الاداء يبتني على كون المؤدى مشروعا بعد قيام
سببه ممن هو اهله لا على لزوم ادائه كتعجيل الدين المؤجل واما
الصلوة فواجبة بايجاب الله تعالى بلا شبهة وسبب وجوبها
في الظاهر في حقنا الوقت الذي ينسب اليه وما بين هذا
ومن قولهم فان الزكوة تجب بايجابه وملك المال سببه والقصاص
تجب بايجابه والقتل العمد سبب فرق وليس السبب بعلة والدليل

عليه انها اضيفت الى الوقت قال الله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس
فالنسبة باللام اقوى وجوه الدلالة على تعلقها بالوقت ولذا اتفاق
صلوة الظهر والفجر على ذلك اجماع الامة وتتكرر بتكرر الوقت وبطل
قبل الوقت اداؤها وتصح بعد هجوم الوقت وان تاخر لزومها
وقد تقدم ذكرنا الاحكام هذا القسم فيما يرجع الى الوقت وسبب
وجوب الزكوة الذي هو نصاب لانه الشرع مضاف الى المال والغنا
وينسب اليه بالاجماع ويجوز تعجيله بعد وجود ما يقع به الغنا
غير ان الغنا لا يقع على الكمال واليسر الا بمال نام ولا نماء الا بالزمان
فاقيم الحول وهي المدة الكاملة لاستنماء المال مقام النماء وصار المال
الواحد بتجدد النماء فيه بمنزلة المتجدد بنفسه فتكرر الوجوب بتكرر
الحول على انه متكرر بتكرر المال في التقدير وسبب وجوب الصوم
ايام شهر رمضان قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اي فليصم
في ايامه والوقت متى جعل سببا كان ظرفا صالحا للاداء والليل
لا يصلح له فعلم ان اليوم سببه بدلالة نسبته اليه وتعلقه به وتعليق
الحكم بالشيء شرعا دليل على انه سببه هذا هو الاصل في الباب و
قد تكرر بتكرره فنسب اليه فقيل صوم شهر رمضان وصح الاداء من
المسافر وقد تاخر الخطاب به ولهذا وجب على صبي يبلغ في بعض

الشهر او كافر يسلم بقدر ما ادرك لان كل يوم سبب لصومه بمنزلة
كل وقت من اوقات الصلوة وقد مرت احكام هذا القسم
ايضا وسبب وجوب صدقة الفطر على كل مسلم غني رأس
يمونه بولايته عليه ثبت ذلك بقوله عم ادوا عن كل حر وعبد وبقوله
ادوا عمن تمونون وبيانه ان كلمة عن لانتزاع الشيء فتدل على احد
وجهين اما ان يكون سببا ينتزع الحكم عنه او محلا يجب الحق عليه
فيؤدى عنه وبطل الثاني لاستحالة الوجوب على العبد والكافر
والفقير فعلم انه سبب ولذلك يتضاعف الوجوب بتضاعف
الرأس فاما وقت الفطر فشرطه حتى لا يعمل السبب الا بعد الشرط
وانما نسب الى الفطر مجازا والنسبة تحتمل الاستعارة وبيان
قولنا ان الاضافة تحتمل الاستعارة ظاهر لان الشيء يضاف
الى الشرط مجازا واما تضاعف الوجوب فلا يحتمل الاستعارة
لان الوجوب انما يكون بسبب او علة لا يكون بغير ذلك وهذا لا
يتصور فيه الاستعارة ولذلك وصف المؤنة يرجح الرأس في كونه
سببا وقد بينا معنى المؤنة فيه في موضعه وسبب وجوب الحج
البيت لانه ينسب اليه ولم يتكرر قال الله تعالى ولله على الناس حج
البيت واما الوقت فهو شرط الاداء بدلالة انه لا يتكرر بتكرره غير

الاداء شرع متفرقا منقسما على امكنة وازمنة يشتمل عليها جملة وقت
الحج فلم يصلح تغيير الترتيب كما لا يصلح السجود قبل الركوع فلذلك لم يجز
طواف الزيارة قبل يوم النحر والوقوف قبل يوم عرفة واما الاستطاعة
فشرط لا سبب لما ذكرنا انه لا ينسب اليه ولا يتكرر بتكرره ويصح الاداء
دون الغنى في حق الفقير الا ترى انها عبادة بدنية فلا يصلح المال سببا لها ولكنها
عبادة هجرة وزيارة فكان البيت سببا لها وسبب وجوب العشر
الارض النامية بحقيقة الخارج لان العشر ينسب الى الارض وفي العشر
معنى مؤنة الاراضي لانها اصل وفيه معنى العبادة لان الخارج للسبب
وصف فصار السبب يتجدد وصفه متجددا في التقدير ولم يجز
التعجيل قبل الخارج لان الخارج بمعنى السبب لوصف العبادة فلو
صح التعجيل لخلص معنى المؤنة وكذلك سبب الخراج تقديرا لا تحقيقا
بالتمكن من الزراعة فصار مؤنة باعتبار الاصل وعقوبة باعتبار
الوصف لان الزراعة عمارة للدنيا واعراض عن الجهاد فكان سببا
لصغار ولذلك لم يجتمعا عندنا وسبب وجوب الطهارة
الصلوة لانها تنسب اليها وتقوم بها وهي شرطها فتعلقت بها
حتى لم يجب قصدا لكن عند ارادة الصلوة والحدث شرطها بمنزلة
ساير الشروط للصلوة ومن المحال جعل الحدث سببا الا ترى انه ازالة

له وتبدله فلا يصلح سببا واما اسباب الحدود والعقوبات
فما تنسب اليه من قتل وزنا وسرقة وسبب الكفارات ما تنسب
اليه من امر دائر بين حظر واباحة مثل الفطر وقتل الخاطئ وقتل
الصيد واليمين وما اشبه ذلك وقتل العمد واليمين الغموس واشباه
ذلك لا يصلح سببا للكفارة وتفسير ذلك نذكره في موضعه ان شاء
الله وسبب المعاملات تعلق البقاء المقدور بتعاطيها والبقاء
متعلق بالنسل والكفاية وطريقهما اسباب شرعية موضوعة
للملك والاختصاص

باب
بيان اقسام السنة

اعلم ان سنة النبي عم جامعة للامر
والنهي والخاص والعام وساير الاقسام التي سبق ذكرها فكانت
السنة فرعا للكتاب في بيان تلك الاقسام باحكامها فلا نعيدها
وانما هذا الباب لبيان وجوه الاتصال وما يتصل بها فيما يفارق
الكتاب وتختص السنن به وذلك اربعة اقسام قسم في كيفية الا
تصال بنا من رسول الله صلعم وقسم في الانقطاع وقسم في بيان نفس
الخبر فاما الاتصال برسول الله صلعم فعلى مراتب اتصال كامل
بلا شبهة واتصال فيه ضرب شبهة صورة واتصال فيه شبهة صورة
ومعنى اما المرتبة الاولى فهو المتواتر هذا

باب المتواتر

الخبر المتواتر الذي اتصل بك من رسول الله صلى الله عليه وسلم اتصالاً بلا شبهة حتى
صار كالمعاين المسموع منه وذلك أن يرويه قوم لا يحصى عددهم
ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين
أماكنهم ويدوم هذا الحد فيكون آخره كأوله وأوله كآخره
وأوسطه كطرفيه وذلك مثل نقل القرآن والصلوات الخمس وأعداد
الركعات ومقادير الزكوات وما أشبه ذلك وهذا القسم يوجب
علم اليقين بمنزلة العيان علماً ضرورياً ومن الناس من أنكر العلم
بطريق الخبر أصلاً وهذا رجل سفيه لم يعرف نفسه ولا دينه
ولا أمه ولا أباه مثل من أنكر العيان وقال قوم إن المتواتر يوجب
علم طمأنينة لا يقين ومعنى الطمأنينة عندهم ما يحتمل أن يتخالجه
شك أو يعتريه وهم قالوا لأن المتواتر صار جمعاً بالآحاد وخبر
كل واحد محتمل والاجتماع يحتمل التواطؤ وذلك كأخبار المجوس في قصة
زرادشت اللعين وأخبار اليهود صلب عيسى عم وهذا قول
باطل نعوذ بالله من الزيغ بعد الهدى بل المتواتر يوجب علم
اليقين ضرورة بمنزلة العيان بالبصر والسمع بالأذن وضعاً و
تحقيقاً أما الوضع فإنا نجد المعرفة بآبائنا بالخبر مثل المعرفة
بأولادنا عياناً ونجد المعرفة بأنا مولودون نشأنا عن صغر

مثل معرفتنا بأولادنا ونجد المعرفة بجهة الكعبة خبراً مثل
معرفتنا لجهة منازلنا سواء وأما التحقيق فلأن الخلق
خلقوا على همم متفاوتة وطبايع متباينة لا يكاد يقع
أمورهم المختلفة فلما وقع الاتفاق كان ذلك لداع
إليه وهو سماع أو اختراع وبطل الاختراع لتباين الأماكن
وخروجهم عن الإحصاء مع العدالة فيقطع الاختراع
فتعين الوجه الآخر والطمأنينة على ما فسره المخالف
إنما يقع بغفلة من المتأمل لو تأمل حق تأمله لوضح له
فساد باطنه فإن الطمأنينة بظاهره كان أمراً محتملاً فأما
أمر يؤكد باطنه ظاهره ولا يزيده التأمل إلا تحقيقاً فلا كـ
لداخل على قوم جلسوا للمأتم يقع العلم به عن غفلة عن
التأمل ولو تأمل حق تأمله لوضح له الحق من الباطل فأما
العلم بالمتواتر فإنما يجب عن دليل أوجب علماً بصدق
المخبر به بمعنى الدليل لا لغفلة من المتأمل وصحابة رسول الله
صلى الله عليه وسلم كانوا قوماً عدولاً أئمة لا يحصى عددهم
ولا يتفق أماكنهم طالت صحبتهم واتفقت كلمتهم بعد ما
تفرقوا شرقاً وغرباً وهذا انقطع الاختراع ولما تصور الخفاء

مع بعد الزمان ولهذا صار القرآن معجزة لانهم عجزوا عن ذلك
واستغلوا ببذل الارواح فكان خبرهم في نهاية البيان قاطعا
احتمال الوضع يقينا بلا شبهة اذ لو كان فيه شبهة وضع لما خفي مع
كثرة الاعداء واختلاط اهل النفاق قال الله تعالى وفيكم سماعون
لهم وذلك مثل سلامة كتاب الله تعالى عن المعارضة وعجز البشر عن
ذلك اذ لو كان كذلك لما خفي مع كثرة المتعنتين فهذه امثلة فاما اخبار
زرادشت فتخييل كله فاما ما روي انه ادخل قوائم فرسه
في بطن الفرس فانما دونه فعل في خاصة الملك وحاشيته وذلك علامة
آية الوضع والاختراع الا ان ذكر الملك لما راى شهامته تابعه على
التزوير والاختراع فكان العلم به لغفلة المتأمل دون صحة الدليل و
كذلك اخبار اليهود مرجعها الى الآحاد فانهم كانوا سبعة نفر
دخلوا عليه واما المصلوب فلا يتأمل فيه عادة مع تغير هيأته
وعلى انه ألقي على واحد من اصحاب عيسى عم شبهه كما قال
الله تعالى ولكن شبه لهم وذلك جائز استدراجا ومكرا على قوم
متعنتين حكم الله عليهم بانهم لا يؤمنون فكان محتملا مع
ان الرواة اهل تعنت وعداوة فبطلت هذه الوجوه بالمتواتر
فصار منكر المتواتر ومخالفه كافرا باب

المشهور من الاخبار المشهور ما كان من الآحاد في الاصل ثم انتشر
فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطئهم على الكذب وهم القرن
الثاني بعد الصحابة فمن بعدهم واولئك قوم ثقات ائمة لا يتهمون
فصار بشهادتهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر حجة من حجج الله تعالى حتى قال
الجصاص انه احد قسمي المتواتر وقال عيسى بن ابان ان المشهور
من الاخبار يضلل جاحده ولا يكفر مثل حديث المسح على الخفين
وحديث الرجم وهو الصحيح عندنا لان المشهور بشهادة السلف
صار حجة للعمل به كالمتواتر فصحت الزيادة به على كتاب الله تعالى
وهو نسخ عندنا وذلك مثل زيادة الرجم والمسح على الخفين والتتابع
في كفارة اليمين لكنه لما كان من الاصل من الآحاد ثبت به شبهة فسقط
به علم اليقين فلم يستقم اعتباره في العمل فاعتبرناه في العلم لانا
لا نجد وسعا في رد المتواتر وانما يتشكك فيه صاحب الوسواس
ونجد في رد المشهور لانه لا يتأخر عن المتواتر الا بما يشق دركه لكن
العلم بالمتواتر كان لصدق في نفسه فصار يقينا والعلم بالمشهور
لغفلة عن ابتدائه وسكون الى حاله فسمي علم طمأنينة والاول علم
يقين باب خبر الواحد وهو
الفصل الثالث من القسم الاول وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا

فضابط الاعبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر
وهذا يوجب العمل ولا يوجب العلم يقينا عندنا وقال بعض
الناس لا يوجب العمل لانه لا يوجب العلم ولا عمل الا عن علم
قال تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وهذا لان صاحب الشرع
موصوف بكمال القدرة ولا ضرورة له في التجاوز عن دليل يوجب
علم اليقين بخلاف المعاملات لانها من ضروراتنا وكذلك الراي من
ضروراتنا فاستقام ان يثبت غير موجب علم اليقين وقال
بعض اصحاب الحديث يوجب علم اليقين لما ذكرنا انه اوجب
العمل ولا عمل من غير علم وقد ورد الاحاد في احكام
الاخرة مثل عذاب القبر ورؤية الله عز وجل بالابصار ولاحظ
لذلك الا العلم قالوا وهذا العلم يحصل كرامة من الله عز وجل
فثبت على الخصوص للبعض دون البعض كالوطي يعلق من بعض
دون بعض ودليلنا في ان خبر الواحد يوجب العمل واضح
من الكتاب والسنة والاجماع والدليل المعقول قال الله تعالى واذ
اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه وكل
واحد انما خاطب بما في وسعه ولو لم يكن خبره حجة لما امر ببيان
العلم وقال فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة وهذا في كتاب الله اكثر

من ان يحصى واما السنة فقد صح عن رسول الله صلعم قبول خبر الواحد مثل
خبر بريرة في الهدية وخبر سلمان في الهدية والصدقة وذلك لا يحصى
عدده ومشهور عنه انه بعث الافراد الى الافاق مثل علي
ومعاذ ودحية وعتاب وغيرهم وهذا اكثر من ان يحصى
واشهر من ان يخفى وكذلك اصحابه عملوا بالاحاد وحاجوا بها وقد
ذكر محمد في هذا غير حديث في كتاب الاستحسان واختصرنا
هذه الجملة لوضوحها واستفاضتها واجمعت الامة على قبول اخبار
الاحاد من الوكلاء والرسل والمضاربين وغيرهم ولان الخبر يصير
حجة بصفة الصدق والخبر يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة
بعد اهلية الاخبار يترجح الصدق وبالفسق يترجح الكذب
فوجب العمل برجحان الصدق ليصير حجة للعمل ويعتبر احتمال
السهو والكذب لسقوط علم اليقين وهذا لان العمل صحيح من غير
علم اليقين الا ترى ان العمل بالقياس صحيح بغالب الراي وعمل
الحكام بالبينات صحيح بلا يقين فكذلك هذا الخبر من العدل يفيد
علما بغالب الراي وذلك كاف للعمل وهذا ضرب علم فيه اضطراب
فكان دون علم الطمانينة واما دعوى علم اليقين به فباطل
بلا شبهة لان العيان يرده من قبل انا قد بينا ان المشهور لا يوجب

علم اليقين فهذا اولى وهذا الخبر الواحد محتمل لا محالة ولا
يقين مع الاحتمال ومن انكر هذا فقد سفه نفسه واضل عقله
واذا اجتمع الاحاد حتى تواترت حدث حقيقة الخبر ولزوم الصدق
باجتماعهم وذلك وصف حادث مثل اجماع الامة اذا ازدحمت
الاراء سقطت الشبهة فاما الاحاد في احكام الاخرة فمنها ما هو
مشهور ومنها ما هو دونه لكنه يوجب ضربا من العلم على ما قلنا
وفيه ضرب من العمل ايضا وهو عقد القلب عليه اذ العقد فضل
على العلم والمعرفة وليس من ضرورته قال الله تعالى وجحدوا بها و
استيقنتها انفسهم ظلما وقال يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فصح
الابتلاء بالعقد كما صح بالعمل بالبدن ولهذا جوزنا القول بالنسخ
قبل العمل واذا ثبت ان خبر الواحد حجة قلنا انه ينقسم وهذا

باب تقسيم الراوي الذي جعل خبره حجة وهو

ضربان معروف ومجهول والمعروف نوعان من عرف بالفقه
والتقدم في الاجتهاد ومن عرف بالرواية دون الفقه والفتيا
واما المجهول فعلى وجوه اما ان يروي عنه الثقات ويعملوا بحديثه
ويشهدوا له بصحة الحديث او يسكتوا عن الطعن فيه او تعارضوه
بالطعن والرد او اختلف فيه او لم يظهر حديثه من السلف

فصل

فصل قسم المجهول على خمسة اوجه اما المعروف فمن الخلفاء الراشدين
وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر
وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وابو موسى الاشعري وعائشة
وغيرهم رضوان الله عليهم اجمعين ممن اشتهر بالفقه والنظر
وحديثهم حجة ان وافق القياس او خالفه فان وافقه تايد به
وان خالفه ترك القياس به قال مالك رح فيما حكي عنه بل القياس
مقدم عليه لان القياس حجة باجماع السلف وفي اتصال هذا
الحديث شبهة والجواب ان الخبر يقين باصله وانما دخلت
الشبهة في نقله والراي محتمل باصله كل وصف على الخصوص
فكان الاحتمال في الراي اصلا وفي الحديث عارضا ولان الوصف
في النص كالخبر والراي والنظر فيه كالسماع والقياس على الوصف
ساكت عن البيان والخبر بيان بنفسه فكان الخبر فوق الوصف
في الابانة والسماع فوق الراي في الاصابة ولهذا قدمنا خبر
الواحد على التحري في القبلة ولا يجوز التحري معه واما رواية من
لم يعرف بالفقه لكنه معروف بالعدالة والحفظ والضبط مثل
ابي هريرة وانس بن مالك فان وافق القياس عمل به وان خالفه
لم يترك الا بالضرورة وانسداد باب الراي ووجه ذلك ان

ضبط حديث رسول الله صلعم عظيم الخطر وقد كان النقل بالمعنى
مستفيضاً فيهم فاذا قصر فقه الراوي عن درك معاني حديث رسول
الله صلعم واحاطتها لم يؤمن ان يذهب عليه شيء من معانيه بنقله فيد
خله شبهة زائدة يخلو عنها القياس فيحتاط في مثله وانما نعني بما قلنا
قصوراً عند المقابلة بفقه الحديث فاما الازدراء بهم فمعاذ الله
عن ذلك فان محمداً حكى عن ابي حنيفة في غير موضع انه احتج بمذهب
انس بن مالك وتقلده فما ظنك بابي هريرة حتى ان المذهب عند
اصحابنا في ذلك انه لا يرد حديث امثالهم الا اذا انسد باب الراي
والقياس لانه اذا انسد صار الحديث ناسخاً للكتاب والحديث
المشهور فهو معارضاً للاجماع وذكر مثل حديث ابي هريرة في المصراة
انه انسد فيه باب الراي فصار ناسخاً للكتاب والسنة المعروفة
معارضاً للاجماع في ضمان العدوان بالمثل او القيمة دون التمر وفي وجوه
اخر ذكرناها في موضعها واما المجهول فانما نعني به المجهول في رواية
الحديث بان لم يعرف الا بحديث او بحديثين مثل وابصة بن معبد
وسلمة بن المحبق ومعقل بن سنان ونحوهم فان روى عنه السلف
وشهدوا له بصحة الحديث صار حديثه مثل حديث المعروف
بشهادة اهل المعرفة وان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذلك لان

السكوت

السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان ولا يتهم السلف
وشهدوا له بصحة الحديث صار حديثه مثل حديث
المعروف بشهادة اهل المعرفة وان سكتوا عن الطعن
بعد النقل فكذلك لان السكوت بالتقصير وان اختلف
فيه مع نقل الثقات عنه فكذلك عندنا مثل حديث معقل
بن سنان ابي محمد الاشجعي في حديث بروع بنت واشق
الاشجعية انه مات عنها هلال بن مرة ولم يكن فرض
لها مهراً ولا دخل بها فقضى لها رسول الله صلعم بمهر مثل
نسائها فعمل بحديثه ابن مسعود ورده علي لما خالف رايه
وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه ولم يعمل الشافعي
بهذا القسم لانه خالف القياس عنده وعندنا هو حجة لانه
وافق القياس عندنا وانما يترك اذا خالف القياس وقد
روى عنه الثقات مثل عبد الله ابن مسعود وعلقمة ومسروق
ونافع بن جبير والحسن البصري ثبت بروايتهم عدالته مع انه
في قرن العدول فلذلك صار حجة وساعده على روايته اناس من اشجع
منهم ابو الجراح وغيره فاما اذا كان ظهر حديثه ولم يظهر من السلف
الا الرد لم نقبل حديثه وصار مستنكراً لا يعمل به على خلاف القياس

وصار هذا غير حجة يحتمل ان يكون حجة على عكس المشهور انه حجة يحتمل
شبهة عند التامل واما اذا لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل
برد ولا قبول لم يترك به القياس ولم يجب العمل به في زماننا ولكن
العمل به جائز لان العدالة اصل في ذلك الزمان ولذلك جوز ابو حنيفة
القضاء بظاهر العدالة من غير تعديل حتى ان رواية مثل هذا المجهول
لا تحل العمل به في زماننا لظهور الفسق فصار المتواتر يوجب
علم اليقين والمشهور علم طمانينة وخبر الواحد علم غالب الراي
والمستنكر منه يفيد الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا والمستتر منه
في حيز الجواز للعمل دون الوجوب والله اعلم ومثال المستنكر
حديث فاطمة بنت قيس ان النبي عم لم يجعل لها نفقة ولا
سكنى فقد رده عمر رضي الله عنه فقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول
امراة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت قال
عيسى بن ابان فمراده اراد بالكتاب والسنة القياس وقد رده
غيره من الصحابة ايضا وكذلك حديث بسرة بنت صفوان
في مس الذكر من هذا القسم وانما جعل خبر العدل حجة بشرائط في الراوي
وهذا باب ــــــــ بيان شرائط الراوي التي هي صفات
الراوي وهي اربعة العقل والضبط والاسلام والعدالة اما العقل

فهو شرط لان المراد بالكلام ما يسمى كلاما صورة ومعنى ومعنى الكلام
لا يوجد الا بالعقل والتمييز لانه وضع للبيان ولا يقع البيان بمجرد
الصوت والحروف بلا معنى ولا يوجد معناه الا بالعقل وكل موجود
من الحوادث فبصورته ومعناه يكون فلذلك كان العقل شرطا ليصير
الكلام موجودا واما الضبط فانما يشترط لان الكلام اذا صح خبرا
فانه يحتمل الصدق والكذب والحجة هو الصدق فاما الكذب
فباطل والكلام في خبر هو حجة فصار الصدق للخبر ليثبت
حجة بمنزلة المعرفة والتمييز لاصل الكلام والصدق بالضبط يحصل
واما العدالة فانما شرطت لان كلامنا في خبر مخبر هو غير معصوم
عن الكذب فلا يثبت صدقه ضرورة بل بالاستدلال والاحتمال وذلك
بالعدالة وهو الانزجار عن محظورات دينه ليثبت به رجحان
الصدق في خبره واما الاسلام فليس بشرط لثبوت الصدق
لان الكفر لا ينافي الصدق ولكن الكفر في هذا الباب يوجب
شبهة يجب بها رد الخبر لان الباب باب الدين والكافر ساع
لما يهدم الدين الحق فيصير متهما في باب الدين فيثبت بالكفر
تهمة زائدة لا نقصان حال بمنزلة الاب فيما يشهد لولده ولهذا
لم تقبل شهادة الكافر على المسلم لما بينهما من العداوة ولانقطاع الولاية

باب تفسير هذه الشروط وتقسيمها أما العقل

فنور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي إليه درك الحواس
فيبتدئ المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله بتوفيق الله تعالى
وأنه لا يعرف في البشر إلا بدلالة اختياره فيما يأتيه ويذره مما يصلح
له في عاقبته وهو نوعان قاصر لمقارنته ما يدل على نقصانه في ابتداء
وجوده وهو عقل الصبي لأن العقل يوجد زايدا ثم [illegible] الله تعالى
وقسمته متفاوتة لا تدرك تفاوته فعلقت أحكام الشرع بأدنى
درجات كماله واعتداله وأقيم البلوغ الذي هو دليل عليه مقامه
تيسيرا والمطلق من كل شيء يقع على كماله فشرطنا لوجوب الحكم وقيام
الحجة كمال العقل فقلنا إن خبر الصبي ليس بحجة لأن الشرع لما لم يجعله وليا
في أمر دنياه ففي أمر الدين أولى وكذلك المعتوه وأما الضبط
فإن تفسيره سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهمه بمعناه الذي أريد
به ثم حفظه ببذل المجهود له ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده و
مراقبته بمذاكرته على إساءة الظن بنفسه إلى حين أدائه وهو
نوعان ضبط المتن بصيغته ومعناه لغة والثاني أن يضم إلى هذه
الجملة ضبط معناه فقها وشريعة وهذا أكملهما والمطلق من الضبط
يتناول الكامل ولهذا لم يكن خبر من اشتدت غفلته خلقة أو مسامحة

أو مجازفة حجة لعدم القسم الأول من الضبط ولهذا قصرت رواية
من لم يعرف بالفقه عند معارضة من عرف بالفقه في باب الترجيح
وهو مذهبنا في الترجيح ولا يلزم علينا أن نقل القرآن ممن لا ضبط
له جعل حجة لأن نقله في الأصل إنما ثبت بقوم هم أئمة الهدى
وخير الورى ولأن نظم القرآن معجز يتعلق بها أحكام على
الخصوص مثل جواز الصلوة وحرمة التلاوة على الحائض والجنب
فاعتبر فيه نقل نظمه وبني عليها معناه فأما السنة فإن المعنى
أصلها والنظم غير لازم فيها ولأن نقل القرآن ممن لا يضبط
الصيغة بمعناها إنما يصح إذا بذل مجهوده واستفرغ وسعه
ولو فعل ذلك في السنة لصار حجة إلا أنه لما عدم ذلك عادة شرطنا
كمال الضبط ليصير حجة ومعنى قولنا أن يسمعه حق سماعه أن الرجل
قد ينتهي إلى المجلس وقد مضى صدر من الكلام وربما يخفى على المتكلم
هجومه ليعيد عليه ما سبق من الكلام فعلى السامع الاحتياط
في مثله ثم قد يدرك السامع بنفسه فلا يراها أهلا لتبليغ
الشريعة فيقصر في بعض ما إليه ثم تفضي به فضل الله تعالى
إلى أن يتصدى لإقامة الشريعة وقد قصر في بعض ما لزمه فلذلك شرطنا مرا
قبته وأما العدالة فإن تفسيرها الاستقامة يقال طريق عدل للجادة وجائر

للثبات وهي نوعان ايضا قاصر وكامل اما القاصر فما
ثبت منه بظاهر الاسلام واعتدال العقل لان الاصل حال الاستقامة
لكن هذا الاصل لا يفارقه هوى يضله ويصده عن الاستقامة وليس
(قال الله تعالى ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله)
لكمال الاستقامة حد يدرك مداه لانه متفاوت بتفاوت الله تعالى ومشيته
تتفاوت فاعتبر في ذلك ما لا يؤدي الى الحرج والمشقة وتضييع
حدود الشريعة وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق
الهوى والشهوة فقيل من ارتكب كبيرة سقطت عدالته و
صار متهما بالكذب واذا اصر على ما دون الكبيرة كان مثلها
في وقوع التهمة وجرح العدالة فاما من ابتلى بشيء من غير الكباير
من غير اصرار فعدل كامل العدالة وخبره حجة في اقامة الشريعة
والمطلق من العدالة ينصرف الى اكمل الوجهين ولهذا لم يجعل خبر
الفاسق والمستور حجة وقال الشافعي لما لم يكن خبر المستور حجة
فخبر المجهول اولى والجواب ان خبر المجهول من الصدر الاول مقبول
عندنا على الشرط الذي قلنا بشهادة النبي عم على ذلك القرن بالعدالة
واما الايمان والاسلام فانه تفسير التصديق والاقرار بالله
عز وجل كما هو بصفاته واسمائه وقبول احكامه وشرايعه وهو
نوعان ما هو بنشو بين المسلمين وثبوت احكام الاسلام بغيره

من الوالدين وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى كما
هو الا ان هذا كمال يتعذر شرطه لان معرفة الخلق باوصافه
على التفسير متفاوتة وانما شرط الكمال ما لا حرج فيه وهو ان
يثبت التصديق والاقرار بما قلنا اجمالا وان عجز عن بيانه
وتفسيره ولهذا قلنا ان الواجب ان يستوصف المومن
فيقال اهو كذا فاذا قال نعم فقد ظهر كمال اسلامه لان
النبي عم استوصف فيما يروى عنه عن ذكر الجارية من
التفسير وكان ذلك دابه عم والمطلق من هذا يقع على
الكامل ايضا بل كان امرنا بالكتاب والسنة قال الله تعالى
فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن وكان النبي عم يمتحن الاعراب
بعد دعوى الايمان وقال من صلى صلوتنا واستقبل قبلتنا
واكل ذبيحتنا فاشهدوا له بالايمان فاما من استوصف
فجهل فليس بمومن كذلك قال محمد في الجامع الكبير في الصغيرة بين
ابوين مسلمين اذا لم تصف الاسلام حتى ادركت فلم تصف
انها تبين من زوجها فاذا ثبتت هذه الجملة كان الاعمى والمحدود
في القذف والمراة والعبد من اهل الرواية وكان خبرهم حجة
بخلاف الشهادات في حقوق الناس لانها تفتقر الى التمييز

ينعدم بالعمى والى ولاية كاملة متعدية تنعدم بالرق وتنقص

بالانوثة وبحد القذف على ما عرف فاما هذا فليس من باب

الولاية لوجهين احدهما ان ما يلزم السامع من خبر المخبر بامور

الدين فانما يلزمه بالتزامه طاعة الله تعالى ورسوله كما يلزم القاضي

الفصل والقضاء والسامع بالتزامه لا بالزام الخصم والثاني ان

خبر المخبر في الدين يلزمه اولا ثم يتعدى الى غيره ولا يشترط

لمثله قيام الولاية بخلاف الشهادة في مجلس الحكم وقد ثبت

من اصحاب النبي عم رواية الحديث ممن ابتلي بذهاب البصر

وقبول رواية النساء والعبيد ورجوعهم الى قول عايشة

رضى الله عنها وقبول النبي عم خبر بريرة وسلمان وغيرهما

باب بيان قسم الانقطاع وهو

نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار

وذلك اربعة انواع ما ارسله الصحابي والثاني ما ارسله القرن

الثاني والثالث والثالث ما ارسله العدل في كل عصر والرابع

ما ارسل من وجه واتصل من وجه آخر فاما القسم الاول فمقبول

بالاجماع وتفسير ذلك ان من الصحابة من كان من الفتيان قلت صحبته

فكان يروي عن غيره عن من الصحابة فاذا اطلق الرواية فقال قال رسول

الله صلعم كان ذلك منه مقبولا وان احتمل الارسال لان من ثبتت

صحبته لم يحمل حديثه الا على سماعه بنفسه الا ان يصرح بالرواية عن

غيره واما ارسال القرن الثاني والثالث فحجة عندنا وهو فوق

المسند كذلك ذكره عيسى بن ابان وقال الشافعي لا يقبل المرسل

الا ان يثبت اتصاله من طريق آخر قال ولهذا قبلت مراسيل

سعيد بن المسيب لاني وجدتها مسانيد وحكى اصحاب مالك

بن انس عنه انه كان يقبل المراسيل ويعمل بها مثل قولنا احتج

المخالف بان الجهل بالراوي جهل بصفاته التي بها تصح روايته

لكنا نقول لا بأس بالارسال استدلالا بعمل الصحابة والمعنى المعقول

فاما عمل الصحابة فان ابا هريرة رضه لما روى ان النبي عم قال من

اصبح جنبا فلا صوم له فردت عليه عايشة رضه قال سمعته

من الفضل بن عباس فقد ذكر على انه كان معروفا عندهم ولما

روى ابن عباس قال لا ربوا الا في النسيئة فعورض في ذلك برواية

النقد قال سمعته من اسامة ابن زيد وقال البراء ابن عازب

ما كل ما نحدثه سمعناه من رسول الله صلعم وانما حدثنا عنه لكنا لا

نكذب واما المعنى فان كلامنا في ارسال من لو اسند عن غيره قبل

اسناده ولا يظن به الكذب عليه فلان لا يظن الكذب على رسول

الله عم اولى والمعاد من الامر للعدل اذا وضح له الطريق
واستبان له الاسناد طوى الامر وعزم عليه فقال قال عم
فاذا لم يتضح له الامر نسبه الى من سمعه ليحمله ما حمله فعند
اصحاب ظاهر الحديث ردوا اقوى الامرين وفيه تعطيل
كثير من السنن الا انا اخرناه عن المشهور لان هذا ضرب
مزية ثبت للمراسيل بالاجتهاد فلم يجز النسخ بمثله بخلاف المتواتر
والمشهور واما قوله ان الجهالة تنافي شروط الحجة فغلط
لان الذي ارسل اذا كان ثقة يقبل اسناده لم يتهم بالغفلة
عن حال من سكت عن ذكره وانما علينا تقليد من عرفنا عدالته
لا معرفة ما ابهمه الا ترى انه اذا اثنى على من اسند الخبر ولم
نعرفه بما وقع لنا العلم به صحت روايته فكذلك هذا واما
ارسال من دون هؤلاء فقد اختلف فيه قال بعض مشايخنا
يقبل ارسال كل عدل وقال بعضهم لا يقبل اما وجه الاول فما ذكرنا
واما الثاني فلان الزمان زمان فسق فلا بد من البيان
الا ان يروي الثقات مرسله كما رووا مسنده فيقبل مثل ارسال
محمد بن الحسن وامثاله واما الفصل الاخير فقد رد بعض
اهل الحديث الاتصال من وجه بالانقطاع وعامتهم على ان الانقطاع

يجعل عفوا بالاتصال من وجه آخر واما الانقطاع الباطن
فنوعان انقطاع بالمعارضة وانقطاع بنقصان وقصور
في الناقل اما الاول فانما يظهر بالعرض على الاصول
فاذا خالف شيئا من ذلك كان مردودا منقطعا وذكر اربعة
اوجه ايضا ما خالف كتاب الله عز وجل والثاني ما خالف
السنة المعروفة والثالث ما شذ من الحديث فيما اشتهر من
الحوادث وعم به البلوى فورد مخالفا للجماعة والرابع
ان يعرض عنه الائمة من اصحاب النبي عم اما الاول فلان الكتاب
ثابت بيقين فلا يترك بما فيه شبهة ويستوي في ذلك الخاص
والعام والنص والظاهر حتى ان العام من الكتاب لا يخص
بخبر الواحد عندنا خلافا للشافعي له ولا يزاد على الكتاب
بخبر الواحد عندنا ولا يترك الظاهر من الكتاب ولا ينسخ بخبر
الواحد وان كان نصا لان المتن اصل والمعنى فرع له والمتن
من الكتاب فوق المتن من السنة لثبوته ثبوتا لا شبهة فيه
فوجب الترجيح به قبل المصير الى المعنى وقد قال عم تكثر لكم الا
حاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على
كتاب الله فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف فردوه فذلك

نقول لا تقبل خبر الواحد في نسخ الكتاب وتقبل فيما ليس في كتاب الله على وجه لا ينسخه ومن رد اخبار الآحاد فقد ابطل الحجة فوقع في العمل بالشبهة وهو القياس او استصحاب الحال الذي ليس بحجة اصلا ومن عمل بالآحاد على مخالفة الكتاب ونسخه فقد ابطل اليقين والاول فتح باب الجهل والالحاد والثاني فتح باب البدعة وانما سواء السبيل فيما قاله اصحابنا في تنزيل كل دليل منزلته ومثال هذا حديث مس الذكر فانه يخالف الكتاب لان الله مدح المتطهرين بالاستنجاء بقوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا والمستنجي يمس ذكره وهو بمنزلة البول عنده جعله حدثا ومثل حديث فاطمة بنت قيس الذي روينا في النفقة انه يخالف الكتاب وهو قوله اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم الآية ومعناه وانفقوا عليهن من وجدكم وقد قلنا ان الظاهر من الكتاب احق من نقل الآحاد وكذلك مثل ما خالف الكتاب من السنن ايضا حديث القضاء بالشاهد واليمين لان الله تعالى قال واستشهدوا شهيدين ثم فسر ذلك بنوعين برجلين بقوله من رجالكم وبقوله فرجل وامرأتان ومثل هذا انما نذكر لقصر الحكم

عليه ولانه قال ذلك ادنى الا ترتابوا ولا مزيد على الادنى ولانه انتقل الى غير المعهود وهو شهادة النساء ولو كان الشاهد واليمين حجة لكان مقدما على غير المعهود فكان ذكر بيانا على الاستقصاء وقال في آية اخرى او آخران من غيركم فنقل الى شهادة الكفار حين كانت حجة على المسلمين وذكر غير معهود في موت المسلمين ووصاياهم فيبعد ان يترك المعهود ويأمره بغيره ولانه نقل يمين الشاهد بقوله فيقسمان بالله ويمين الخصم في الجملة مشروع فلما نقل يمين الشاهد بلا فصار النقل الى يمين الشاهد نهاية البيان بان يمين المدعي ليس بحجة وامثال هذا كثيرة ومثله خبر المصرات وكذلك ما خالف السنة المشهورة ايضا لما قلنا انها فوقه فلا ينسخ به وذكر مثل حديث الشاهد واليمين لانه خالف المشهور وهو قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر ومثل حديث سعد بن ابي وقاص في بيع التمر بالرطب مخالف القول عم التمر بالتمر بزيادة فمماثلة هي ناسخة للمشهور باعتبار جودة ليستوي المقدار الا ان ابا يوسف ومحمدا عملا به على ان اسم التمر لا يتناول الرطب في العادة كما في اليمين واما القسم الثالث فلان الحاجة اذا اشتهرت وخفي الحديث

فكان ذكره دلالة السهو لان الحادثة اذا اشتهرت استحال ان يخفى عليهم ما يثبت به حكم الحادثة فكان ذكره زيافة وذكر مثل حديث الجهر بالتسمية ومثل حديث مس الذكر وما اشبه ذلك واما القسم الاخير فلان الصحابة هم الاصول في نقل الشريعة فاعراضهم يدل على انقطاعه وانتساخه وذلك ان يختلفوا في حادثة بارائهم ولم يحاج بعضهم في ذلك بحديث كان زيافة لان استعمال الراي والاعراض عن النص غير سائغ وذكر مثل حديث الطلاق بالرجال والعدة بالنساء لكن الصحابة اختلفوا ولم يرجعوا الى قوله عم ابتغوا في اموال اليتامى خيرا كيلا ياكلها الزكوة فهذا انقطاع باطن معنوي متى اعرض عنه الخصم وتمسك بظاهر الانقطاع كان مدافعا واما القسم الاخر فانواع اربعة خبر المستور وخبر الفاسق وخبر الصبي العاقل والمعتوه والمغفل المساهل وخبر صاحب الهوى اما خبر المستور فقد قال في كتاب الاستحسان انه مثل الفاسق فيما يخبر من نجاسة الماء وفي رواية الحسن انه مثل العدل وهذه الرواية بناء على القضاء بظاهر العدالة والصحيح ما حكاه محمد ان

المستور كالفاسق لا يكون خبره حجة حتى يظهر عدالته ولهذا لا خلاف في باب الحديث احتياطا الا في الصدر الاول على ما قلنا في المجهول فاما خبر الفاسق فليس بحجة في الدين اصلا لرجحان كذبه على صدقه وقد قال محمد في الفاسق اذا اخبر بحل او حرمة ان السامع يحكم رايه فيه لان ذلك امر خاص لا يستقيم طلبه وتلقيه من جهة العدول فوجب التحري في خبره فاما ههنا فلا ضرورة في المصير الى روايته وفي العدول كثرة وبهم غنية الا ان الضرورة في حل الطعام والشراب غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن وهو ان الماء طاهر في الاصل فلم يجعل الفسق هدرا بخلاف خبر الفاسق في الهدايا والوكالات ونحوها لان الضرورة ثمة لازمة وفيه وجه اخر نذكره في باب تحمل الخبر ان شاء الله تعالى واما الصبي والمعتوه فقد ذكر محمد في كتاب الاستحسان بعد ذكر العدل والفاسق والكافر وكذلك الصبي والمعتوه اذا عقلا ما يقولان فقال بعضهم هما مثل العدل المسلم البالغ والصحيح انهما مثل الكافر لا تقوم الحجة بخبرهما ولا يفوض امر الدين اليهما لما قلنا ان خبرهما لا يبطل ملكا ثابتا

لان الولاية المتعدية فرع للولاية القائمة وليس لهما ولاية
ملزمة في حق انفسهما وانما هي مجوزة فكيف يثبت متعدية
ملزمة لان ما يخبر عنه الصبي من امور الدين لا يلزمه لانه غير
مخاطب فيصير غيره مقصودا بخبره فيصير من باب الالزام
بمنزلة خبر الكافر بخلاف العبد لما قلنا والمعتوه مثل الصبي فقد
على ذكر محمد في غير موضع من المبسوط الا ان الصحابة تحملوا
في صغرهم ونقلوا في كبرهم وقد قال محمد في الكافر يخبر بنجاسة
الماء انه لا يعمل بخبره ويتوضأ فان تيمم واراق الماء فهو
احب وفي الفاسق جعل الاحتياط اصلا ويجب ان يكون كذلك
في رواية الحديث فيما يستحب من الاحتياط وكذلك رواية الصبي
فيجب ان يكون مثل رواية الكافر دون الفاسق المسلم الا يرى
ان الفاسق شاهد عندنا بخلاف الصبي والكافر غير شاهد على
المسلم اصلا فصار الصبي المسلم والكافر البالغ في امر الدين
سواء والفاسق فوقهما حتى انا نقول في خبره بنجاسة الماء اذا
وقع في قلبه انه صادق تيمم من غير اراقة الماء فان اراق
الماء فهو احوط للتيمم فاما في خبر الكافر اذا وقع في قلب
السامع صدقه بنجاسة الماء توضأ به ولم يتيمم فان اراقه ثم تيمم

وهو

وهو افضل وكذلك الصبي والمعتوه لان الذي يلي هذا العطف
في كتاب الاستحسان الكافر في رواية الحديث يجب ان
يكون كذلك في حكم الاحتياط خاصة واما المغفل الشديد الغفلة
فمثل الصبي والمعتوه فاما تهمة الغفلة فليس بشيء ولا يخلو عامة البشر
عن ضرب غفلة اذا كان غالب حاله التيقظ واما المساهل فانما
نعني به المجازف الذي لا يبالي من السهو والغلط والتزوير وهذا
مثل المغفل اذا اعتاد ذلك فقد يكون العادة الزم من الخلقة واما
صاحب الهوى فان اصحابنا عملوا بشهادتهم الا الخطابية لان
صاحب الهوى وقع فيه لتعمقه وذلك يصده عن الكذب
فلم يصلح شبهة وتهمة الا من تدين بتصديق المدعي اذا كان
ينتحل نحلته فيتهم بالباطل والزور مثل الخطابية ولذلك
قال بالالهام انه حجة يجب ان لا يجوز شهادته ايضا واما
في السنن فان المذهب المختار عندنا ان لا يقبل رواية من
انتحل الهوى والبدعة ودعا الناس اليه على هذا مذهب ائمة
الفقه والحديث كلهم لان المحاجة والدعوة الى الهوى سبب داع
الى التقول فلا يؤتمن على حديث الرسول وليس كذلك الشهادة في
حقوق الناس لان ذلك لا يدعو الى التزوير في ذلك الباب فلم ترد شهادته

فاذا صح هذا كان صاحب الهوى بمنزلة الفاسق في باب السنن
والاحاديث واما المرتبة الثالثة باب محل الخبر
وهو الذي جعل الخبر فيه حجة وذلك خمسة انواع ما خلص حقا
لله تعالى من شرايعه ما ليس بعقوبة والثاني ما هو عقوبة من حقوقه
والثالث من حقوق العباد ما فيه الزام محض والرابع من حقوق
العباد ما ليس فيه الزام والخامس من حقوق العباد ما فيه الزام من
وجه دون وجه فاما الاول فمثل عامة شرايع العبادات وما
شاكلها وخبر الواحد فيها حجة على ما قلنا من شرايطه واما
القسم الثاني فان ابا يوسف قال فيما روي عنه انه يجوز اثبات
العقوبات بالاخبار وهو اختيار الجصاص واختيار الكرخي انه
لا يجوز ذلك وجه القول الاول ان خبر الواحد يفيد من العلم ما يصلح للعمل
به في اقامة الحدود كما في البينات في مجلس الحكم وكما يجوز اثباتها
بدلالة النص وجه القول الاخر ان اثبات الحدود بالشبهات
لا يجوز فاذا تمكن في الدليل شبهة لم يجز اثباتها كما لم يجز بالقياس
فاما البينة فانما صارت حجة بالنص الذي لا شبهة فيه قال الله تعالى
فاستشهدوا عليهن اربعة منكم الا يرى ان ابا حنيفة لم يوجب الحد
في اللواطة بالقياس ولا بخبر الغريب من الاخبار واما القسم الثالث

فلا يثبت الا بلفظة الشهادة والعدد عند الامكان وقيام الاهلية بالولاية
مع ساير شرايط الاخبار لما فيها من محض الالزام وتوكيدا لها لما يخاف
فيها من وجوه التزوير والتلبيس صيانة للحقوق المعصومة وذلك مما
يطول ذكره والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم واما القسم
الرابع فيثبت باخبار الاحاد بشرط التمييز دون العدالة وذلك مثل
الوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا والاذن في التجارات
وما اشبه ذلك فيقبل فيها خبر الواحد الصبي والكافر ولهذا قلنا
في الفاسق اذا اخبر رجلا ان فلانا وكلك بكذا فوقع في قلبه صدقه حل له
العمل به وذلك لوجهين احدهما عموم الضرورة الداعية الى سقوط شرط
العدالة والثاني ان الخبر الواحد غير ملزم فلم يشترط شرط الالزام بخلاف
امور الدين مثل طهارة الماء ونجاسته وبهذا الاصل لم يقبل شهادة
الواحد بالرضاع في النكاح وفي ملك اليمين وبالحرية لما فيه من الزام
حق العباد ولهذا لم يقبل خبر الواحد العدل في موضع المنازعة لحاجتنا
الى الالزام وقبلنا في موضع المسالمة وعلى ذلك بنى محمد مسايل
في اخر كتاب الاستحسان مثل خبر الرجل ان فلانا كان غصب مني هذا
العبد فاخذته منه لم يقبل ولو قال تاب فرده علي قبل خبره ولهذا
قبلنا خبر الفاسق في اثبات الاذن للعبد ولهذا قبلنا خبر المخبر

فى الرضاع الطارى على النكاح او الموت او الطلاق اذا اراد الزوج ان ينكح

اختها او اراد المراة نكاح زوج اخر لانه مجوز غير ملزم وامثلة اكثر

من ان تحصى والشهادة بهلال رمضان من القسم الرابع واما الخامس

فمثل عزل الوكيل وحجر الماذون ووقوع العلم بفسخ الشركة والمضاربة

ووجوب الشرايع على المسلم الذى لم يهاجر ووقوع العلم للبكر البالغة

بانكاح وليها اذا سكتت ففى هذا كله اذا كان المبلغ وكيلا او رسولا

من اليه الابلاغ لا يشترط فيه العدالة لانه قايم مقام غيره فاذا اخبره

فضولى بنفسه مبتدئا فان ابا حنيفة رحمه الله قال لا تقبل فيه الاخبر

الواحد العدل او المثنى كذلك عند بعضهم وقال بعضهم لا يشترط العدالة فى

المثنى ولفظ الكتاب فى المثنى محتمل قال اخبره رجل واحد عدل او رجلان

ولم يشترط العدالة فيها نصا ويحتمل ان يشترط ساير شرايط الشهادة الا

العدد عند ابى حنيفة او العدد مع ساير الشرايط غير العدالة فلا يقبل خبر

العبد والصبى والمراة فاما عندهما فان الكل سواء لانه من باب المعاملات

ولكن ابا حنيفة قال انه من جنس الحقوق اللازمة لانه يلزمه حكما بالعزل

والحجر يلزمه فيه العهدة من لزوم عقد او فساد عمل من وجه يشبه

ساير المعاملات لان الذى يفسخ يتصرف فى حقه كما يتصرف فى حقه بالاطلاق

فشرطنا فيه العدد او العدالة لكونها بين منزلتين عملا فى الخبر اذا كان رسولا

لما قلنا فى شرط المثنى من غير عدالة على ما قاله بعض مشايخنا فايدة توكيد

الحجة وللعدد اثر فى التوكيد بلا اشكال والتزكية من القسم الرابع عند ابى حنيفة

وابى يوسف وقال محمد هو من جنس القسم الثالث على ما عرف

باب بيان القسم الرابع من اقسام السنة وهو الخبر

هذا الباب قسمان قسم يرجع الى نفس الخبر وقسم يرجع الى معناه

فاما نفس الخبر فله طرفان طرف السامع وطرف المبلغ وكل واحد منهما

على قسمين عزيمة ورخصة اما الطرف الذى هو طرف السامع فان

العزيمة فى ذلك ما يكون من جنس الاسماع الذى لا شبهة فيه والرخصة

ما ليس فيه اسماع اما الاسماع الذى هو عزيمة فاربعة اقسام

قسمان فى نهاية العزيمة واحدهما احق من صاحبه وقسمان اخران

يلحقان القسمين الاولين وهما من باب العزيمة ايضا لكن على سبيل

الخلافة فصار لهما شبه بالرخصة اما القسمان الاولان فما يقرأه عليك من

كتاب او حفظ وانت تسمع وما تقرأ عليه من حفظ او كتاب وهو يسمع فتقول

له أهو كما قرأت عليك فيقول نعم وقال عامة اهل الحديث ان القسم الاول

اعلى المنزلتين لانها طريقة الرسول وهو المطلق من الحديث والمشافهة

وقال ابو حنيفة ان ذلك كان احق من رسول الله صلعم لانه كان مامونا

عن السهو وما كان يكتب وكلامنا فيمن يجوز عليه السهو ويقرأ من الكتب

دون المحفوظ وهما في المشافهة سواء لان اللغة لا تفصل بين شأن المتكلم
بنفسه وبين ان يقرأ عليه فيستفهم فيقول نعم الا يرى انهما سواء في اداء
الشهادة وهذا لان نعم كلمة وضعت للاعادة اختصارا على ما مر
والمختصر لغة مثل المشبع سواء وما قلناه احوط لان رعاية الطالب
اشد عادة وطبيعة فلا يؤمن على الذي يقرأ الغلط ويؤمن
الطالب في مثله فانك على قراءة غيرك اشد اعتمادا منك على قراءته وانما
يبقى احتمال الغلط والغفلة منه عن بعض ما قرأ عليه وهذا اهون
من ترك شيء من المتن او السند حتى ان الرواية اذا كانت عن حفظ
كان ذكر الوجه احق كما قلتم واما الوجهان الاخران فاحدهما
الكتاب والثاني الرسالة اما الكتاب فعلى رسم الكتب ويقول فيه
حدثنا فلان الى ان يذكر الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمته
فحدث به عني بهذا الاسناد وهذا من الغايب بمنزلة الخطاب الا
يرى ان رسول الله عم كان يرى الكتاب تبليغا تقوم به الحجة وكتاب
الله تعالى اصل الدين وكذلك الرسالة على هذا الوجه الا يرى ان تبليغ الرسول
عم كان بالارسال ايضا وذكر بعد ان يثبتا بالحجة والمختار في القسمين
الاولين ان يقول السامع حدثنا لان ذلك مستعار في المشافهة قال
في الزيادات فيمن قال ان كلمت فلانا بكذا او حدثت به انه يقع على المشافهة

وفي القسمين الاخرين المختار ان يقول اخبرنا لان الكتاب والرسالة
ليسا بمشافهة الا يرى انا نقول اخبرنا الله وانبأنا ونبأنا بالكتاب
والرسالة ولا نقول حدثنا ولا كلمنا الا ان ذلك خاص لموسى عم قال الله
تعالى وكلم الله موسى تكليما ولهذا قلنا فيمن حلف لا يحدث بكذا او لا يكلم
به انه لا يحنث بالكتاب والرسالة بخلاف ما لو حلف لا يخبر بكذا انه
يحنث بذلك واما الرخصة فما لا اسماع فيه وهو الاجازة والمناولة وكل ذلك
على وجهين اما ان يكون المجاز له عالما بما في الكتاب او جاهلا به فان
كان عالما به فقد نظر فيه وفهم ما فيه فيقال له المجيز ان فلانا حدثنا بما
في هذا الكتاب على ما فهمته باسانيده هذه فانا احدثك به واجزت لك
الحديث به فتصح الاجازة على هذا الوجه اذا كان المستجيز مأمونا بالضبط
والفهم ثم المستحب في ذلك ان يقول اجاز لي فلان ويجوز ان يقول حدثني او
اخبرني وما اولى ان يقول اجاز لي ويجوز اخبرني الا ان ذكر دون المشافهة واذا
لم يعلم ما فيه بطلت الاجازة عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وصحت قياسا عند ابي يوسف
واصل ذلك في كتاب القاضي الى القاضي والرسايل ان علم ما فيهما شرط الصحة
الشهادة عندهما خلافا لابي يوسف وانما جوز ذلك ابو يوسف فيما كان
من باب اسرار العادة حتى جوز في الصكوك وكذلك المناولة مع
الاجازة مثل الاجازة المفردة سواء فيحتمل ان لا يجوز في هذا الباب ويحتمل

الجواز بالضرورة وانما يجوز عنده اذا امن الزيادة والنقصان مما حوط
قول ابي حنيفة ومحمد ولن يكون قول ابي يوسف مثله ايضا لان السنة
اصل في الدين وامرها عظيم وخطبها جسيم وفي تصحيح الاجازة من غير علم
ومعرفة رفع الابتلاء وحسم لباب المجاهدة وفتح لباب التقصير و
البدعة وانما ذكر نظير سماع الصبي الذي ليس من اهل التحمل وذلك امر
يتبرك به لا طريق يقوم به الحجة فكذا هذا واما من جلس مجلس
السماع وهو يشتغل عنه بنظر في كتاب غير الذي يقرأ او يخط بقلم
او يعرض عنه بلهو ولعب او يغفل عنه بنوم وكسل فلا ضبط له ولا
امانة فيخاف عليه ان يخون حفظه ولا تقوم الحجة بمثله ولا يتصل الاسناد
بمن الا ما يقع من ضرورة فانه عفو وصاحبه معذور واذا صح السماع
وجب الحفظ الى وقت الاداء وذكر نوعان ايضا تام وما دونه
عند المقابلة به والاول عزيمة مطلقة والثاني رخصة انقلبت عزيمة
اما الاول فالحفظ من غير واسطة الخط وهذا افضل خص به رسول الله
صلعم لقوة نور القلب استغنى عن الخط وكانوا لا يكتبون من قبل ثم صارت
الكتابة سنة في الكتاب والحديث صبانة للعلم لفقد العصمة عن النسيان
وهذا باب الكتابة والخط وهذا يتصل بما سبق
ذكره من باب الضبط وهو نوعان ما يكون مذكرا او هو الاصل الذي لا يقلب

عزيمة

عزيمة وما يكون امامًا لا يفيد تذكرًا اما الذي يكون مذكرا فهو حجة سواء
كان خطه او خط رجل معروف او مجهول لان المقصود هو الذكر و
الاحتراز عن النسيان غير ممكن انما كان دوام الحفظ لرسول الله صلعم مع
قوله عز وجل سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله واما اذا كان الخط
امامًا لا تذكر شيئا فان ابا حنيفة رح كان يقول لا تحل الرواية
بمثله على ان الخط للقلب بمنزلة المرآة للعين والمرآة اذا لم تفد
للعين دركا كان عدما فالخط اذا لم يفد للقلب ذكرا كان
هدرا وانما يدخل الخط في ثلاثة فصول فيما يجد القاضي في ديوانه
مما لا يذكره وما يكون في السنن والاحاديث وما يكون في المكوك
وروى بشر بن الوليد عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انه لم يعمل به
في ذلك كله وروى عن ابي يوسف انه يعمل به في ديوان القضاء
وسماع الاحاديث دون الصكوك وروى ابن رستم عن محمد انه
يعمل بالخط في الكل والعزيمة في هذا الكل ما قاله ابو حنيفة ولهذا
قلت رواياته والرخصة فيما قالا فصارت الكتابة للحفظ عزيمة
وبلا حفظ رخصة والعزيمة نوع والرخصة انواع ما يكون بخطه
موثقًا بيده لا يحتمل تبديلًا وكذلك ما يوجد بخط معروف لرجل ثقة
موثق بيده وما يكون بخط معروف غير موثق بيده وما يكون بخط

مجهول وذلك كله ثلاثة انواع في الحديث والصكوك وديوان القاضي
اما ابو يوسف فقد عمل به في ديوان القاضي اذا كان تحت يده
للامن عن التزوير وعمل به في الاحاديث لمن كان بهذا الشرط و
اما اذا لم يكن في يده لم يحل العمل به في الديوان لان التزوير في بابه
غالب لما يتصل بالمظالم وحقوق الناس واما في باب الحديث
فان العمل به جائز اذا كان خطا معروفا لا يخاف عليه التبديل
في غالب العادة ويؤمن فيه الغلط لان التبديل فيه غير متعارف
والمحفوظ بيد الامين مثل المحفوظ بيده واما في الصكوك فلا يحل
العمل به لانه تحت يد الخصم الا ان يكون في يد الشاهد وكذلك قول
محمد الا في الصكوك فانه جوز العمل به وان لم يكن في يده استحسانا
توسعة على الناس اذا احاط علما بانه خطه ولم يلحقه شك وشبهة
لان الغلط في الخط نادر بقي فصل وهو ما جاء بخط ابيه او رجل
معروف في كتاب معروف فيجوز ان يقول وجدت بخط ابي او بخط فلان لا
يزيد عليه واما الخط المجهول فعلى وجهين اما ان يكون مفردا او ذكر
باطل واما ان يكون مضموما الى جماعة لا يتوهم التزوير في مثله و
النسبة ثابتة يقع بها التعريف فيكون كالمعروف واما طرق التبليغ فقسمان
ايضا عزيمة ورخصة اما العزيمة فالتمسك باللفظ المسموع واما

الرخصة فالنقل الى لفظ يختاره الناقل وهذا باب
شرط المتون قال بعض اهل الحديث لا رخصة في هذا الباب واختاره
اختيار ثعلب من ائمة اللغة قالوا لان النبي عم قال نضر الله امرأ
سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها ولانه عم مخصوص
بجوامع الكلم سابق في الفصاحة والبيان فلا يؤمن في النقل
التبديل والتحريف وقال عامة العلماء لا بأس بذلك في الجملة رخصة لاتفاق
الصحابة على قولهم امرنا رسول الله عم بكذا او نهانا عن كذا وهو معروف
عن ابن مسعود وغيره قال عم كذا او نحوا منه او قريبا منه وفي تفصيل
الرخصة جواب عما قال وهذا لان النظم في السنة غير معجز واما النظم
لمعناه بخلاف القرآن والسنة في هذا الباب انواع ما يكون محكما لا يشتبه
معناه ولا يحتمل غير ما وضع له وظاهر يحتمل غير ما ظهر من معناه من
عام يحتمل الخصوص او حقيقة يحتمل المجاز ومشكل او مشترك لا يعمل
به الا بتاويل ومجمل او متشابه وقد يكون من جوامع الكلم التي اختص
بها رسول الله عم قال عم فيما يحكي من اختصاصه واوتيت جوامع
الكلم فهي خمسة انواع اما الاول فلا بأس لمن له بصر بوجوه اللغة
ان ينقله الى لفظ يؤدي معناه لانه اذا كان محكما معناه امن فيه الغلط
على اهل العلم بوجوه اللغة فثبت النقل رخصة وتيسيرا وقد ثبت في

كتاب الله تعالى ضرب من الرخصة مع ان النظم معجز قال عم انزل القرآن
على سبعة احرف وانما ثبت ذلك ببركة دعوة النبي عم غير ان رخصة
اسقاط وهذه رخصة تخفيف وتيسير مع تمام ما مر على نحو ما مر
تقسيمه في باب العزيمة والرخصة واما القسم الثاني فلا رخصة فيه
الا لمن حوى الى علم اللغة فقه الشريعة والعلم بطريق الاجتهاد
لانه اذا لم يكن كذلك لم يؤمن عليه ان ينقله الى ما لا يحتمل ما احتمله اللفظ
المنقول من خصوص او مجاز ولعل المحتمل هو المراد ولعله يزيد عموما
فيخل بمعانيه فقها وشريعة واما القسم الثالث فلا يحل فيه النقل لانه
لا يفهم معناه الا بتأويله وتأويله على غيره ليس بحجة واما الرابع فلا يتصور
فيه النقل لما مر ان المجمل ما لا يفهم مراده الا بالتفسير والمتشابه ما انسد
عليه باب دركه وابتلينا بالكف عنه واما الخامس فانه لا يؤمن فيه
الغلط لاحاطة الجوامع لمعان قد تقصر عنها عقول ذوي الالباب
وكل مكلف بما في وسعه وذلك مثل قوله عم الخراج بالضمان وذكر الكثير
من لم يحص من مشايخنا لم يفصل بين الجوامع وغيرها لكن هذا
احوط الوجهين عندنا

باب

تقسيم الخبر من طريق المعنى وهي خمسة اقسام ما هو صدق لا شبهة
فيه وهو خبر الرسول عليه السلام وذلك هو المتواتر منه وقسم فيه شبهة وهو

المشهور

المشهور وقسم محتمل ترجح جانب صدقه وهو ما مر من اخبار الآحاد
وقسم محتمل عارض دليل رجحان الصدق منه ما اوجب وقفه فلم
يقم به الحجة وذلك مثل ما سبق من انواع ما يسقط به خبر الواحد
والقسم الخامس الخبر المطعون الذي رده السلف وانكروه وهذا
القسم نوعان نوع لحقه الطعن والنكير من راوي الحديث ونوع
آخر ما لحقه ذلك من جهة غير الراوي

وهذا باب

ما يلحقه النكير من قبل راويه وهذا النوع اربعة اقسام ما انكره
صريحا والثاني ان يعمل بخلافه قبل ان يبلغه او بعد ما بلغه او لا يعرف
تاريخه والقسم الثالث ان يعين بعض ما احتمله الحديث من تأويل
او تخصيص والرابع ان يمتنع من العمل به اما اذا انكر المروي عنه الرواية
فقد اختلف فيه السلف فقال بعضهم لا يسقط العمل به وقال بعضهم
يسقط العمل به وهذا اشبه فقد قيل ان قول ابي يوسف ان يسقط
الاحتجاج به وقال محمد لا يسقط وتفرع على اختلافهما في شاهدين
شهدا على القاضي بقضية وهو لا يذكرها فقال ابو يوسف لا
تقبل وقال محمد تقبل اما من قبله فقد احتج بما روي في حديث ذي
اليدين ان رسول الله عم لم يقبل خبره وقال لابي بكر وعمر احق ما
يقول ذو اليدين فقالا نعم فقبل شهادتهما على نفسه بما لم يذكر ولان

النسيان محتمل من المروي عنه خلاف الشهادة على الشهادة لانها
لا تصح الا بتحميل الاصول فلذلك بطلت بانكارهم والحجة للقول
الثاني ما روي عن عمار بن ياسر انه قال لعمر اما تذكر حيث
كنا في ابل فاجنبت فتمعكت في التراب فذكرت ذلك لرسول الله عم
فقال اما يكفيك ضربتان فلم تذكر عمر فلم يعمل بخبره مع عدالته و
فضله لانا قد بينا ان خبر الواحد يرد بتكذيب العادة فبتكذيب
الراوي وعليه مداره اولى وحديث ذي اليدين ليس بحجة لان
النبي عم ذكر فعمل بذكره وعلمه فهو الظاهر من حاله فما كان يقر
على الخطاء والحاكي يحتمل النسيان بان سمع غيره فنسبه وهما في الا
حتمال على السواء ومثال ذلك حديث ربيعة عن سهيل بن ابي صالح
في الشاهد واليمين ان سهيلا سئل عن رواية ربيعة عنه فلم يعرفه
وكان يقول حدثني ربيعة عني ومثل حديث عايشة عن النبي عم ايما
امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل رواه سليمان بن
موسى عن الزهري وسال ابن جريج عن الزهري عن هذا الحديث فلم
يعرفه فلم يقم به الحجة عند ابي حنيفة وابي يوسف ومثال ذلك ان ابا
يوسف انكر ما رواه محمد حكاها عنه في الجامع الصغير فلم يقبل شهادته
على نفسه حين لم يتذكره وصح ذلك محمد واما اذا عمل بخلافه فان كان قبل الرواية

وقبل ان بلغه لم يكن جرحا لان الظاهر انه تركه بالحديث احسانا
للظن به واما اذا عمل بخلافه بعد ما هو خلاف بيقين فان
ذلك جرح فيه لان ذلك ان كان حقا فقد بطل الاحتجاج به وان كان
خلافه باطلا فقد سقطت به روايته الا ان يعمل ببعض ما يحتمله
الحديث على ما نبين ان شاء الله تعالى واذا لم يعرف تاريخه لم يسقط
الاحتجاج به لانه حجة في الاصل فلا يسقط بالشبهة وذلك مثل حديث
عايشة ان النبي عم قال ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فهو باطل
ثم انها زوجت بنت اخيها عبد الرحمن وهو غايب وكان ذلك
بعد الرواية فلم يبق حجة ومثل حديث ابن عمر في رفع اليدين في
الركوع سقط برواية مجاهد انه قال صحبت ابن عمر عشر سنين
فلم اره يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح واما عمل الراوي ببعض
محتملاته فرد لساير الوجوه لكنه لا يثبت الجرح به لان احتمال الكلام
لغة لا يبطل بتاويله وذلك مثل حديث ابن عمر المتبايعان بالخيار
ما لم يتفرقا وحمله على افتراق الابدان والحديث يحتمل افتراق الاقوال
وهو يعني المشترك لانهما معنيان مختلفان والاشتراك لغة لا يسقط
بتاويله وفي ذلك حديث ابن عباس من بدل دينه فاقتلوه قال ابن عباس

لا تقتل المرتدة وقال الشافعي لا تترك عموم الحديث بقوله وتخصيصه
و[ب]امتناع عن العمل به مثل العمل بخلافه لان الامتناع حرام مثل العمل بخلافه

باب الطعن يلحق الحديث من غير راويه

وهذا على قسمين قسم من ذكر ما يلحقه من طعن اصحاب النبي عم وقسم منه
ما يلحقه من قبل ائمة الحديث وما يلحقه من قبل الصحابة فعلى وجهين اما
ان يكون من جنس ما يحتمل الخفاء عليه او لا يحتمله والقسم الثاني على وجهين
ايضا اما ان يقع الطعن مبهما بلا تفسير او يكون مفسرا بسبب الجرح
فان كان مفسرا فعلى وجهين ايضا اما ان يكون السبب مما يصلح
الجرح به او لا يصلح فان صلح فعلى وجهين ايضا اما ان يكون مجتهدا
في كونه جرحا او متفقا عليه فان كان متفقا عليه فعلى وجهين
ايضا اما ان يكون الطاعن موصوفا بالاتقان والنصيحة او با
لعصبية والعداوة واما القسم الاول فمثال ذلك ان النبي عم قال
البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام وقد حلف عمر بعد ان لا ينفي
احدا ابدا وقال علي كفى بالنفي فتنة وهذا من جنس ما لا يحتمل
الخفاء عليهما لان اقامة الحد من حظ الائمة مبناه على الشهرة وعمر
وعلي من ائمة الهدى فلو صح لما خفي وهذا لانا تلقينا الدين
منهم فيبعد ان يخفى عليهم فيحمل ذلك على الانتساخ وكذلك لما امتنع عمر من

القسمة في سواد العراق علم ان القسمة من رسول الله عم لم يكن حتما وكذلك
محمد ابن سيرين في متعة النساء هم شهدوا ابناؤهم نزعوا عنها وما عن رايهم
رغبة ولا في نصحهم تهمة فان قيل فابن مسعود لم يعمل باخذ الركب بل عمل
بالتطبيق ولم يوجب ذلك جرحا قلنا لانه لم ينكر الوضع لكنه رآه رخصة
ورأى التطبيق عزيمة والقرعة اولى الا ان ذكر رخصة اسقاط عندنا
ومثال القسم الاخر ما روي عن ابي موسى الاشعري انه لم يعمل بحديث الوضوء
على من قهقه في الصلوة ولم يكن ذلك جرحا لان ذلك من الحوادث النادرة
فاحتمل الخفاء واما الطعن من ائمة الحديث فلا يقبل مجملا لان العدالة ظاهرة
في المسلمين خصوصا في القرن الاول فلو وجب الرد بمطلق الطعن لبطلت
السنن الا ترى ان شهادة الحكم اضيق من هذا ولا تقبل فيها من المزكي الجرح
المطلق فهذا اولى واذا فسر بما لا يصلح جرحا لم يقبل وذلك مثل من طعن
في ابي حنيفة انه دس ابنه ليأخذ كتب استاذه حماد وهذا دلالة اتقانه
لانه كان لا يجيز الرواية الا عن حفظ واتقان ولا يأمن الحافظ الزلل
ولا من جد حفظه وحسن ضبطه فالرجوع الى كتب استاذه آية اتقانه لا
جرح فيه ومن ذلك طعنهم بالتدليس وذلك ان يقول حدثني فلان عن فلان
من غير ان يتصل الحديث بقول حدثنا واخبرنا وسموه عنعنة لان
هذا يوهم شبهة الارسال وحقيقته ليس بجرح على ما مر فشبهته اولى

ومن ذكر طعنهم بالتلبيس على من كنى عن الراوي ولم يسمه ولم ينسبه مثل قول
سفيان الثوري حدثني ابو سعيد وهو يحتمل الثقة وغير الثقة ومثل
قول محمد بن الحسن حدثنا الثقة من اصحابنا من غير تفسير لان الكناية عن
الراوي لا باس به صيانة له عن الطعن فيه وصيانة للطاعن واختصارا
وليس كل من اتهم من وجه ما يسقط به كل حديثه مثل الكلبي وامثاله ومثل
سفيان الثوري مع جلال قدره وتقدمه في العلم والورع وتسميته
ثقة شهادة بعدالته فاني يصير جرحا ووجه الكناية ان الرجل قد يطعن
فيه بباطل فتحفظ صيانة وقد يروي عمن هو دونه في السن او غير ذلك او
هو من اصحابه وذكر صحيح عند اهل الفقه وعلماء الشريعة والرجال سنين
فيكتفى عنه صيانة عن الطعن بالباطل وانما يصير هذا طعنا اذا استفسر فلم
يفسر ومن ذكر ما لا يعد ذنبا في الشريعة مثل طعن الجاهل في محمد بن الحسن
لانه سال عبد الله ابن المبارك ان يقرا عليه احاديث فيسمعها فابى
فقيل له في ذلك فقال لا تعجبني اخلاقه لان هذا الرجل ملبس بابس لان اخلاق
الفقهاء تخالف اخلاق الزهاد لان هولاء اهل عزلة واولئك اهل
قدوة وقد يحسن في منزل القدوة ما يقبح في منزل العزلة وبعكس ذلك
مرة وقد قال فيه عبد الله ابن المبارك لا يزال في هذه الامة من يحيي الله
به دينهم ودنياهم فقيل له ومن ذكر اليوم فقال محمد بن الحسن الكوفي ومثاله

ذكره من طعن بركض الدابة من لم يذكر من اسباب الجهاد كالسباق بالخيل والاقدام
ومثل طعن بعضهم بالمزاح وهو امر ورد به الشرع بعد ان يكون حقا الا بالطلا
الا ان يكون امرا يستغرقه لخفة فيتخبط ولا يبالي ومن ذكر الطعن بالصغر
وذلك لا يقدح بعد ان ثبت الاتقان عند التحمل والبلوغ والعدالة عند الرواية
مع ما تقدم ذكره وذلك مثل حديث ابي عبد الله بن ثعلبة ابن صعير العذري
في صدقة الفطر انها صاع من حنطة لانهما استويا في الاتقان وهذا اثبت
متنا من حديث ابي سعيد الخدري وقد انضاف الى ذلك رواية ابن
عباس ايضا ومن ذكر الطعن بانه لم يعرف رواية الحديث لم يصح
حديثه الا ان العبرة لصحة الاتقان وهذا مثل من طعن في ابي بكر الصديق رض
انه لم يعرف رواية الحديث وان كان قد فعله من هو دونه في المنزلة
فلذلك في كل عصر اذا صح الاتقان سقطت العادة وقد قبل النبي عم خبر الا
عرابي على رؤية الهلال ولم يكن اعتاد الرواية وقد يقع الطعن بسبب
هو مجتهد مثل الطعن بالاستكثار من فروع مسائل الفقه والطعن بالارسال
فلا يقبل فان وقع الطعن مفسرا بما هو فسق وجرح لكن الطاعن متهم
بالعصبية والعداوة لم يسمع مثل طعن الملحدين في اهل السنة ومثل طعن
بعض من ينتحل مذهب الشافعي على بعض اصحابنا المتقدمين واما وجوه
الطعن على الصحة فكثيرة قد بلغ ثلثين فصاعدا او اربعين وقد ذكرنا

بعضه فما تقدم وهذا الكتاب لا يسعهما وطلبهما في مظانهما وقف
عليها ان شاء الله تعالى وهذه الحجج التي ذكرنا وجوهها من الكتاب والسنة
لا تتعارض في انفسها وضعا ولا تتناقض لان ذلك من امارات العجز تعالى
الله عن ذلك وانما يقع التعارض بيننا والتناقض لجهلنا بالناسخ والمنسوخ
فلا بد من بيان هذه الجملة وهذا باب المعارضة
واذا ثبت ان التعارض ليس باصل كان الاصل في الباب طلب ما يدفع
التعارض واذا جاء العجز وجب اثبات حكم التعارض وهذا الفصل اربعة
اقسام في الاصل وهو معرفة التعارض لغة وشرطه وحكمه شرعا اما في
المعارضة لغة فالممانعة على سبيل المقابلة يقال عرض لي كذا اي استقبلني
بصد ومنع وسميت الموانع عوارض وركن المعارضة تقابل الحجتين على
السواء لا مزية لاحدهما في حكمين متضادين وركن كل شيء ما يقوم به
واما الشرط فاتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم مثل التحليل والتحريم
وذلك لان التضاد لا يتحقق في محلين لجواز اجتماعهما مثل النكاح يوجب
الحل في محل والحرمة في غيره وكذلك يتحقق لجواز اجتماعهما في محل واحد
في وقتين مثل حرمة الخمر بعد حلها وحكم المعارضة بين ايتين المصير الى السنة
وبين السنتين نوعان المصير الى القياس واقوال الصحابة على الترتيب
ان امكن لان الجهل بالناسخ منع العمل بهما وعند العجز يجب تقرير الاصول

واذا ثبت ان الاصل في وقوع المعارضة الجهل بالناسخ والمنسوخ اختص
ذكرنا بالكتاب والسنة وكان بين ايتين او قراءتين في اية او بين
سنتين او سنة واية لان النسخ في ذلك كله سائغ على ما نبين ان شاء الله تعالى
فاما بين قياسين او قولي الصحابة فلا لان القياس لا يصلح ناسخا
وقول الصحابي بناء على رايه فحل محل القياس ايضا وبيان ذلك
ان القياسين اذا تعارضا لم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال
بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه لان تعارض النصين كان
لجهلنا بالناسخ والجهل لا يصلح دليلا شرعيا لحكم شرعي وهو الا
ختيار فاما تعارض القياسين فلم يقع من قبل الجهل بوجه لانه
ذكر وضع الشرع في حق العمل فاما في الحقيقة فلان الحق عند المجتهدين
واحد يصيبه المجتهد مرة ويخطئ اخرى الا انه لما كان ما جوز العمل
به علمه وجب التخيير لا باعتبار شبهة الحقيقة وحق تعيين العمل ووجب العمل
بشهادة القلب لانه دليل عند الضرورة لاختصاص القلب بنور
الفراسة فاما في احتمال النسخ فجهل محض بلا شبهة ولان القول
بتعارض القياسين يوجب العمل بلا دليل وهو لا يحل وتعارض الحجتين
في الكتاب والسنة يوجب العمل بالقياس الذي هو حجة ومثال ذلك ان
المسافر اذا كان معه اناءان احدهما ماء نجس والاخر طاهر

ومتى لا يدري عمل بالتيمم لانه طهور مطلق عند العجز وقد وقع العجز بالتعارض
فلم يقع الضرورة فلم يجز العمل بشهادة القلب ولو كان معه ثوبان نجس
وطاهر ولا ثوب معه غيرهما عمل بالتحري لضرورة الوقوع في العمل
بلا دليل ومثل الحال وكذلك اذا اشتبهت عليه القبلة ولا دليل معه اصلا عمل
بشهادة قلبه من غير مجرد اختيار لما قلنا ان الصواب واحد منها فلم
يسقط الابتلاء بل وجب العمل بشهادة قلبه واذا عمل بذلك لم يجز نقضه
الا بدليل فوقه يوجب نقض الاول حتى لم يجز نقض حكم امضي بالاجتهاد
مثله لان الاول ترجح بالعمل به ولم ينقض التحري باليقين في القبلة لان اليقين حادث
ليس بمناقض بمنزلة نص نزل بخلاف الاجتهاد او اجماع انعقد بعد امضاء حكم
الاجتهاد على خلافه فاما العمل به في المستقبل على خلاف الاول فنوعان ان كان
الحكم المطلوب به يحتمل الانتقال وجب العمل به والا فلا وبيانه ان المتحري
في القبلة اذا تبدل تحريه عمل به في المستقبل لان حكم القبلة يحتمل الانتقال من جهة
الى جهة حتى انتقل من بيت المقدس الى الكعبة وانتقل من عين الكعبة الى جهتها
فصلح التحري دليلا على خلاف الاول وكذلك في سائر المجتهدات في المشروعات
القابلة للانتقال والتعاقب واما الذي لا يحتمله فرجل صلى في ثوب على تحري
طهارته حقيقة او تقديرا ثم تحول رأيه فصلى في ثوب اخر على تحري ان هذا
طاهر لا واخر لم يجز ما صلى في الثاني الا ان يتيقن بطهارته لان التحري

اوجب

اوجب الحكم بطهارة الاول ونجاسة الثاني وهذا وصف لا يقبل الانتقال
عن العين فبطل العمل به ومثال القسم الثاني من القسم الرابع سور الحمار
والبغل لان الدلائل لما تعارضت ولم يصلح القياس شاهدا لانه لا يصلح
لنصب الحكم ابتداء وجب تقرير الاصول فقيل ان الماء عرف طاهرا فلا
يصير نجسا بالتعارض فقلنا ان سور الحمار طاهر وهو منصوص في غير
موضع وكذلك عرقه ولبنه الاتان ولم يزل الحدث به عند التعارض
ووجب ضم التيمم اليه فسمي مشكلا لما قلنا لا انه يعني الجهل وكذلك
الجواب في الخنثى المشكل وكذلك جوابهم في المفقود ومثال ما قلنا في
الفرق بين ما يحتمل المعارضة وبين ما لا يحتملها ايضا الطلاق والعتاق
في محل مبهم يوجب الاختيار لان وراء الابهام محل يحتمل التصرف
فصلح الملك فيه دليلا للولاية الاختيار واذا طلق عينا ثم نسي لم يجب البيان
بالجهل واذا عرفت ركن المعارضة وشرطها وجب ان تبني عليه كيفية
المخلص عن المعارضة على سبيل العدم من اصله وذلك جهته او جهة من قبل الحجة
ومن قبل الحكم ومن قبل الحال ومن قبل الزمان صريحا ومن قبل الزمان دلالة اما
من قبل نفس الحجة فان لا يعتدل الدليلان فلا يقوم المعارضة مثل المحكم يعارضه
المجمل او المتشابه ومثل الكتاب او المشهور من السنة يعارضهما خبر الواحد
لان ركنها اعتدال الدليلين وامثلة هذا كثيرة لا تحصى واما الحكم فان الثابت

بها اذا اختلف عند التحقيق سقط التعارض مثل قوله تعالى ولكن يؤاخذكم
الله بما كسبت قلوبكم فالمراد به الغموس وقال لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم
ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان والغموس داخل في هذا اللغو لان
المؤاخذة المثبتة مطلقة وهي في دار الجزاء والمؤاخذة المنفية مقيدة
بدار الابتلاء فصح الجمع وبطل التدافع فلا يصح ان يحمل البعض على البعض و
مثله كثير واما الحال مثل قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتخفيف
ومعناه انقطاع الدم وبالتشديد بقراءة ومعناه الاغتسال وهما معنيان
متضادان لان ظاهر الاول ان الحيض لا يجوز ان يمتد الى الاغتسال مع امتداده
الى انقطاع الدم لان امتداد الشيء الى الغاية واقتصاره دونها متضادان
لكن التعارض يرتفع باختلاف الحالين على ان يحمل الانقطاع على العشرة
فهو الانقطاع التام الذي لا تردد فيه ولا يستقيم التراخي الى الاغتسال لما
فيه من ابطال التقدير ويحمل الاغتسال الى ما دون مدة الانقطاع والتناهي
لان ذلك هو المفتقر الى الاغتسال فينعدم به التعارض وكذلك قوله تعالى و
امسحوا برؤوسكم وارجلكم بالخفض والنصب متعارضان ظاهرا فاذا
حملنا النصب على ظهور القدمين والخفض على حال الاستتار بالخفين
لم يثبت التعارض ومن ذكر ان الجلد اقيم مقام بشرة القدم فصار مسحه
بمنزلة غسل القدم واما من اختلاف الزمان بان يعرف التاريخ فيسقط التعا
رض

ويكون

ويكون آخرهما ناسخا وذلك مثل قول ابن مسعود في المتوفى عنها زوجها
اذا كانت حاملا انها تعتد بوضع الحمل وقال من شاء باهلته ان سورة
النساء القصرى واولات الاحمال اجلهن نزلت بعد التي في سورة
البقرة واراد به قوله والذين يتوفون منكم الآية وكان ذلك ردا
على من قال بابعد الاجلين واما الذي ثبت دلالته فمثل النصين تعارضا
في الحظر والاباحة ان الحاظر يجعل آخرا ناسخا دلالة لانا نعلم انهما و
جدا في زمانين ولو كان الحاظر اولا ناسخا للمبيح ثم كان المبيح ناسخا
لم يتكرر النسخ واذا تقدم المبيح ثم الحاظر لم يتكرر فكان المتيقن اولى
وهذا بناء على قول من يجعل الاباحة اصلا ولسنا نقول بهذا في اصل الوضع
لان البشر لم يتركوا سدى في شيء من الزمان وانما هذا بناء على زمان الفترة
قبل شريعتنا وذلك مثل ما روي عن النبي عم انه حرم الضب وروي انه
اباحه وحرم لحوم الحمر الاهلية وروي انه اباحه ولذلك الضبع وما جرى
مجرى ذلك انا نجعل الحاظر ناسخا واختلف مشايخنا فيما اذا تعارض
نصان احدهما مثبت والآخر ناف فقال الكرخي المثبت
اولى وقال عيسى بن ابان يتعارضان وقد اختلف عمل اصحابنا المتقدمين
في هذا الباب فقد روي ان بريرة اعتقت وزوجها حر وهذا مثبت
وروي انها اعتقت وزوجها عبد وهذا مبقي على الامر الاول واصحابنا

اخذوا بالمثبت وروي ان النبي عم تزوج ميمونة وهو حلال بسرف وروي
انه تزوجها وهو محرم واتفقت الروايات ان النكاح لم يكن في الحل الاصلي
انما اختلف في الحل المعترض على الاحرام فجعل اصحابنا العمل بالنافي اولى
من العمل بالمثبت وروي ان النبي عم رد بنته زينب على زوجها بنكاح جديد
وروي انه ردها بالنكاح الاول واصحابنا اخذوا فيه بالمثبت وقالوا
في كتاب الاستحسان في طعام او شراب اخبر رجل بحرمته وآخر بحله
او طهارة الماء ونجاسته فاستوى المخبران عند السامع ان الطهارة اولى
ولم يعملوا بالمثبت وقالوا في الجرح والتعديل اذا تعارضا ان الجرح اولى
وهو المثبت فلما اختلف عملهم لم يكن بد من اصل جامع وذلك ان
نقول ان النفي لا يخلو اما ان يكون مما يعرف بدليله كان مثل
الاثبات وذلك مثل ما قال محمد في السير الكبير في رجل ادعت عليه امرأته
انها سمعته يقول المسيح ابن الله فقال الزوج انما قلت المسيح ابن الله
قول النصارى او قالت النصارى المسيح ابن الله لكنها لم تسمع الزيادة
فالقول قوله فان شهد شاهدان انا سمعناه يقول المسيح ابن الله ولم نسمع منه
غير ذلك ولا ندري اقال غير ذلك ام لا لم تقبل الشهادة وكان القول قوله ايضا
ولو قال الشاهدان نشهد انه قال ذلك ولم يقل غير ذلك قبلت الشهادة
ووقعت الحرمة وكذلك في الطلاق اذا ادعى الزوج الاستثناء فقد قبلت

الشهادة

الشهادة على محض النفي لان هذا نفي طريق العلم به ظاهر وذلك ان كلام المتكلم
انما يسمع عيانا فيحيط العلم بانه زاد عليه شيئا او لم يزد لان ما لا يسمع فليس
بكلام لكنه دندنة فاذا وضح طريق العلم به فانه لا يقبل عليه خبر المخبر في مقابلة
الاثبات مثل التزكية لان الداعي الى التزكية في الحقيقة لو لم يقف المزكي
على ما يجرح عدالته وقل ما يقف حال البشر على امر فوقه في التزكية والجرح
يعتمد الحقيقة فصار اولى وان كان امرا يشتبه ويجوز ان يعرف بدليله
ويجوز ان يعتمد المخبر فيه ظاهر الحال وجب السؤال والتأمل في حال
المخبر فان ثبت انه بنى على ظاهر الحال لم يقبل خبره لانه اعتمد ما ليس
بحجة وما يشاركه فيه السامع واذا اخبر عن دليل المعرفة حتى وقف عليه
كان مثل المثبت بالتعارض فحديث نكاح ميمونة من القسم الذي يعرف
بدليله لانه قيام الاحرام يدل عليه احوال ظاهرة من المحرم فصار مثل الاثبات
في المعرفة فوقعت المعارضة فوجب المصير الى ما هو من اسباب الترجيح
في الرواة دون ما يسقط به التعارض في نفس الحجة ولهذا جعل رواية من
اختص بالضبط والاتقان اولى ولهذا رواية ابن عباس انه تزوجها وهو محرم
لانه في القصة فصار اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه لا يعدله في الضبط
والاتقان وحديث بريرة وزينب من القسم الذي لا يعرف الا بناء على ظاهر
الحال فصار الاثبات اولى ومسئلة الماء ~~يستقصي المعرفة فيه العلم به مثل النجاسة~~

والطعام والشراب من ما يعرف بدليل لان طهارة الماء لمن استقصى المعرفة
في العلم به مثل النجاسة وكذلك الطعام والشراب واللحم فلما استويا وجب
الترجيح بالاصل لانه لا يصلح علة فصلح مرجحا وفي الناس من رجح بفضل عدد
الرواة واستدل بما قال محمد في مسائل الماء والطعام والشراب ان قول الا
ثنين اولى ولان القلب يشهد لذلك بزيادة في الصدر الا ان هذا خلاف السلف
فانهم لم يرجحوا بزيادة العدد وكذلك لا يجب الترجيح بالذكورة والحرية
في باب رواية الاخبار ولكنهم لا يسلمون هذا الا في الافراد فاما في العدد
فان خبر الحرين اولى وكذلك رواية الرجلين كما في مسئلة الماء الا ان هذا
متروك باجماع السلف والله اعلم وهذه الحجج جملتها تحتمل البيان فوجب
الحاقه بها وهذا

باب البيان

البيان في كلام العرب عبارة عن الاظهار وقد يستعمل في الظهور قال الله تعالى علمه
البيان وقال ثم ان علينا بيانه والمراد بهذا كله الاظهار والفصل وقد يستعمل
هذا مجاوزا وغير مجاوز والمراد به في هذا الباب عندنا الاظهار دون
الظهور ومنه قوله عليه السلام ان من البيان لسحرا اي من الاظهار والبيان
على اوجه بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان ضرورة وبيان تبديل
فهي خمسة اقسام اما بيان التقرير فتفسيره ان كل حقيقة تحتمل المجاز
او عام يحتمل الخصوص اذا لحق به ما يقطع الاحتمال كان بيان تقرير وذلك مثل

قوله تعالى

قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون لان اسم الجمع كان عاما يحتمل الخصوص
فقرره بذكر الكل وكذلك مثله ولا طائر يطير بجناحيه وذلك مثل قول الرجل لامرأته
انت طالق وقال عنيت به الطلاق عن النكاح واذا قال لعبده انت حر
وقال عنيت به العتق عن الرق وهذا البيان يصح موصولا ومفصولا لما
قلنا انه مقرر واما بيان التفسير فبيان المجمل والمشترك مثل قوله تعالى
واقيموا الصلوة واتوا الزكوة والسارق والسارقة ونحو ذلك ثم لحقه
البيان بالسنة وذلك مثل قول الرجل لامرأته انت باين اذا قال عنيت
به الطلاق صح وكذلك في سائر الكنايات ولفلان علي الف درهم وفي البلد
نقود مختلفة فان بيانه بيان تفسير ويصح هذا موصولا ومفصولا
هذا مذهب واضح لاصحابنا حتى جعلوا البيان في الكنايات كلها مقبولا
وان فصل قال تعالى ثم ان علينا بيانه وثم للتراخي وهذا لان الخطاب
بالمجمل صحيح لعقد القلب على حقيقة المراد به على انتظار البيان الا يرى ان
ابتلاء القلب بالمتشابه للعزم على حقيقة المراد صحيح في الكتاب والسنة
من غير انتظار البيان فهذا اولى واذا صح الابتلاء حسن القول بالتراخي
واختلفوا في خصوص العموم فقال اصحابنا لا يقع الخصوص متراخيا وقال
الشافعي يجوز متصلا ومتراخيا وقد قال علماؤنا فيمن اوصى بهذا
الخاتم لفلان وبفصه لفلان غيره موصولا ان الثاني يكون خصوصا للاول

فيكون الفرق للثاني فاذا فصل لم يكن خصوصا بل صار معارضا فيكون
الفرق بينهما وهذا فرع لما مر ان العموم عندنا مثل الخصوص في ايجاب
الحكم قطعا ولو احتمل الخصوص متراخيا لما اوجب الحكم قطعا مثل العام
الذي لحقه الخصوص وعنده هما سواء ولا يوجب واحد منهما الحكم قطعا خلاف
الخصوص على ما مر وليس هذا باختلاف في حكم البيان بل ما كان بيانا محضا
صح القول فيه بالتراخي لان البيان المحض من شرطه محل موصوف بالاجمال
او باشتراك لا يجب العمل مع اجمال او باشتراك فيحسن القول بتراخي البيان
ليكون ابتلاء بالعقد مرة وبالفعل معه كرة اخرى وهذا المجمع عليه وما ليس
ببيان خالص لكنه تغيير او تبديل لم يحتمل القول بالتراخي بالاجماع على ما
نبين ان شاء الله تعالى وانما الاختلاف ان خصوص دليل العموم بيان او تغيير
فعندنا هو تغيير من القطع الى الاحتمال فيتقيد بالوصل مثل الشرط والاستثناء
وعنده ليس بتغيير لما قلنا بل هو تقرير فصح موصولا ومفصولا الا يرى انه
يدعي اصلية في الايجاب وقد استدل في هذا الباب بنصوص احتجنا الى بيان
تاويلها منها ان بيان بقرة بني اسرائيل وقع متراخيا وهذا عندنا تقييد
للمطلق وزيادة على النص فكان نسخا فصح متراخيا لما نبين في بابه
ان شاء الله تعالى واحتج بقوله في قصة نوح عم فاسلك فيها من كل زوجين
اثنين واهلك ان اهله لحقه خصوص متراخ بقوله انه ليس من اهلك والجواب

لان البيان كان متصلا به بقوله واهلك الا من سبق عليه القول وذكر نوح ما سبق
من وعد اهلاك الكفار وكان ابنه منهم ولان الاهل لم يكن متناولا للابن لان اهل
الرسل من اتبعهم وآمن بهم فيكون اهل ديانة لا اهل نسبة الا ان نوحا عم
قال فيما حكى عنه ان ابني من اهلي لانه كان دعاه الى الايمان فلما انزل الله
الاية الكبرى حسن ظنه به وامتد نحوه رجاؤه فبنى عليه سؤاله فلما وضح
له امره اعرض عنه وسلمه للعذاب وهذا سائغ في معاملات الرسل
عم بناء على العلم البشري الى ان ينزل الوحي كما قال تعالى وما كان استغفار
ابرهيم لابيه الا عن موعدة وعدها اياه فلما تبين له انه عدو لله تبرأ
منه واحتج بقوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم ثم لحقه
الخصوص بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى متراخيا عن الاول
وهذا الاستدلال باطل عندنا لان صدر الاية لم يكن متناولا لعيسى
والملائكة لان كلمة ما لذوات غير العقلاء لكنهم كانوا متعنتين فزاد في
البيان اعراضا عن تعنتهم واحتج ان انا مهلكوا اهل هذه القرية وهذا
عام خص منه آل لوط متراخيا وهذا غير صحيح ايضا لان البيان كان
متصلا به اما في هذه الاية فلانه قال ان اهلها كانوا ظالمين وذلك
استثناء واضح وقال في غير هذه الاية الا آل لوط انا لمنجوهم اجمعين
الا امرأته غير ان ابراهيم اراد الاكرام للوط بخصوص وعد النجاة اي

خوفا من ان يكون العذاب عاما وذلك مثل قوله أرني كيف تحيي الموتى
واحتج بقوله ولذي القربى انه خص منه بعض قرابة النبي عم لحديث ابن عباس
في قصة عثمان وجبير بن مطعم وهذا عندنا من قبيل بيان المجمل لان
القربى مجمل فكان الحديث بيانا له ان المراد به قربى النصرة لا قربى القرابة
واجماله ان القربى يتناول غير النسب ويتناول وجوها من نسب مختلف

باب بيان التغيير

بيان التغيير نوعان التعليق بالشرط والاستثناء وانما يصح ذلك موصولا ولا يصح مفصولا على هذا
اجمع الفقهاء وانما سميناه بهذا الاسم اشارة الى ان لكل واحد منهما وذلك
لان قول القائل انت حر لعبده علة للعتق بنزل به منزلة وضع الشيء
في محل يقبله فاذا جاء الشرط بينه وبين محله فتعلق به بطل ان يكون
ايقاعا لان الشيء الواحد لا يكون مستقرا في محله ومعلقا بما ذكر الا ان
حد البيان ما يظهر به ابتداء وجوده فاما التغيير بعد الوجود فنسخ
وليس ببيان ولما كان التعليق بالشرط ابتداء وقوعه غير موجب
في الحال والكلام كان محتملا شرعا لان التكلم بالعلة ولا حكم لها جائز شرعا
مثل بيع الخيار وغيره سمي هذا بيانا فاشتمل على هذين الوصفين فسمي
بيان تغيير وكذلك الاستثناء تغيير للكلام لان قول القائل لفلان علي الف
درهم فالالف اسم علم لذلك العدد لا يحتمل غيره فاذا قال الا خمسمائة كان تغييرا

لبعض

لبعض الآي ان التعليق بالشرط والاستثناء لو صح كل واحد منهما متراخيا كان
ناسخا ولكنه اذا اتصل منع بعض التكلم لان رفعه بعد الوجود فكان بيانا فسمي
بيان تغيير ومنزلة الاستثناء مثل منزلة التعليق بالشرط لان الاستثناء يمنع
انعقاد التكلم ايجابا في بعض الجملة اصلا والتعليق يمنع انعقاده لاحد
الحكمين اصلا وهو الايجاب ويبقى الثاني وهو الاحتمال فلذلك كان من قسم
واحد فكان من باب التغيير دون التبديل واختلفوا في كيفية عمل كل واحد منهما فقال
اصحابنا الاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي بعده
وقال الشافعي ان الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصوص
كما اختلفوا في التعليق على ما سبق ذكره وفرعوا على هذا الاصل مسائلهم
فصار عندنا تقدير قول الرجل لفلان علي الف درهم الا مائة لفلان
علي تسعمائة وعنده الا مائة فانها ليست علي وبيان ذلك انه جعل قوله
تعالى الا الذين تابوا بعد الا الذين تابوا فلا تجلدوهم واقبلوا شهادتهم
واولئك هم الصالحون غير فاسقين ولذلك قال في قوله عم لا تبيعوا الطعام
بالطعام الا سواء بسواء ان معناه بيعوا سواء بسواء فبقي صدر الكلام
عاما في القليل والكثير لان الاستثناء عارضه في المكيل خاصة وخصوص دليل
المعارضة لا يتعدى مثل دليل الخصوص في العام وذلك مثل قوله الا ان يعفون
او يعفو الذي هذا دليل معارض لبعض الصدر وهو في حق من يصح منه العفو فبقي مما

لا معارضة فيه وقال زفر رحمه الله في قوله لفلان عليّ ألف درهم إلا ثوبا انه يسقط من الألف
قدر قيمة الثوب لأن دليل المعارضة يجب العمل به على قدر الإمكان وذلك ممكن في
القيمة واحتج في المسئلة بالإجماع ودلالته وبالدليل المعقول أما الأول فإن أهل
اللغة أجمعوا على أن الاستثناء من الإثبات نفي ومن النفي إثبات وهذا
إجماع على أن للاستثناء حكما وضع له تعارض به حكم المستثنى منه وأما الثاني
فلأن كلمة التوحيد لا إله إلا الله وهي كلمة وضعت للتوحيد ومعناه النفي
والإثبات فلو كان تكلما بالباقي لكان نفيا للغير لا إثباتا له فصح لما كانت
كلمة التوحيد أن معناه إلا الله فإنه إله وكذلك لا عالم إلا زيد أي فإنه عالم
وأما الثالث فإن الاستثناء لا يرفع التكلم بقدره في صدر الكلام وإذا
بقي التكلم صيغة بقي حكمه فلا سبيل إلى رفع التكلم بل يجب المعارضة بحكمه
فامتناع الحكم مع قيام التكلم سائغ فأما انعدام التكلم مع وجوده مما لا
يعقل واحتج أصحابنا بالنص والإجماع والدليل المعقول أيضا أما النص فقوله
تعالى فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما وسقوط الحكم بطريق المعارضة
استوى فيه البعض والكل كالنسخ والثاني في الإيجاب يكون لا في الأخبار فبقي
التكلم بحكمه في الخبر لا يقبل الامتناع بانه وأما الإجماع فقد قال أهل اللغة
قاطبة أن الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا وإذا ثبت
الوجهان وجب الجمع بينهما فقلنا إنه استخراج وتكلم بالباقي بوضعه وإثبات

ونفي

ونفي بإشارته على ما نبين وأما الدليل المعقول فوجوه منها أن يمتنع
الحكم بطريق المعارضة استوى فيه البعض والكل كالنسخ والثاني أن
دليل المعارضة ما يستقل بنفسه مثل دليل الخصوص وكلمة الاستثناء قط
لا يستقل بنفسه وإنما يتم بما قبله فلم يصلح معارضا لكنه لما كان
لا يجوز الحكم ببعض الجملة حتى تتم كما لا يجوز الحكم ببعض
الكلمة حتى تنتهي احتمل وقف أول الكلام على آخره حتى تبين
بآخره المراد بأوله وهذا الإبطال طريقه والثالث لتصحيح
ما قلنا وبيان ذلك أن وجود التكلم ولا حكم له أصلا ولا انعقاد
له بحكمه أصلا سائغ مثل الامتناع بالمعارض بالإجماع مثل طلاق
الصبي وإعتاقه وأما الثاني في الترجيح وبيانه أن الاستثناء متى
جعل تعارضا للحكم بقي التكلم بحكمه في صدر الكلام ثم لا يبقى من الحكم إلا بعضه
وذلك لا يصلح حكما لكل التكلم بصدره ألا يرى أن الألف اسم علم له لا
يقع على غيره ولا يحتمله لا يجوز أن يسمى التسعمائة ألفا ولا دليل الخصوص
لأنه إذا عارض العموم في بعضه بقي الحكم المطلوب وراء دليل الخصوص
ثابتا بذلك الاسم بعينه صالحا لأن يثبت به كاسم المشركين إذا خص منه
نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل ولهذا قلنا إن العام إذا كان

كلمة فرد او اسم جنس صح الخصوص الى ان يتناهى بالفرد واذا كانت صيغة
جمع انتهى الخصوص الى الثلاثة لا غير فلذلك بطل ان يكون معارضا فجعل
تكلما بالباقي بحقيقته وصيغته فكان طريقا في اللغة يطول مرة وينقص
اخرى وجعل للايجاب والنفي باشارته بيانه ان الاستثناء بمنزلة
الغاية للمستثنى منه الا ترى ان الاول ينتهي به وهذا لان الاستثناء يدخل
على نفي او اثبات والاثبات بالعدم ينتهي والعدم بالوجود ينتهي واذا
كان الوجود غاية للاول والعدم غاية لم يكن بد من اثبات الغاية
ليتناهى به الاول وهذا ثابت لغة فكان مثل صدر الكلام الا ان الاول
ثابت قصدا وهذا الآخر ثابت اشارة ولذلك اختير في التوحيد لا اله
الا الله ليكون الاثبات اشارة والنفي قصدا لان الاصل في التوحيد
تصديق القلب فاختير في البيان الاشارة اليه والله اعلم والاستثناء
نوعان متصل ومنقطع اما المتصل فهو الاصل وتفسيره ما ذكرنا واما
المنفصل فما لا يصلح استخراجه من الاول لان الصدر لم يتناوله فجعل
مبتدأ مجازا قال الله تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين اي لكن رب
العالمين وكذلك لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما وقوله الا الذين تابوا
استثناء منقطع لان التائبين غير داخلين في صدر الكلام فكان
معناه الا ان يتوبوا ويحمل الصدر على عموم الاحوال بدلالة الثنيا فكانه

قال واولئك هم الفاسقون بكل حال الا حالة التوبة وكذلك قوله الا ان يعفون
استثناء حال وكذلك قوله الا سواء بسواء استثناء حال فيكون الصدر
عاما في الاحوال وذلك لا يصلح الا في المقدر واتفق اصحابنا ان قول
الرجل لفلان علي الف درهم الا ثوبا ان هذا استثناء منقطع لان
استخراجه لا يصح فجعل نفيا مبتدأ ونفيه لا يؤثر في الالف واما
اذا استثنى المقدر من خلاف جنسه فقد قال ابو حنيفة وابو يوسف
هو صحيح وقال محمد ليس بصحيح لما قلنا من الاصل وجعل استثناء
منقطعا فلم ينقص من الالف شيء وقال ابو حنيفة وابو يوسف هو صحيح
لان المقدرات جنس واحد في المعنى لانها يصلح ثمنا ولكن الصور مختلفة
فصح الاستثناء في المعنى وقد قلنا ان الاستثناء تكلم بالباقي معنى لا صورة
واذا صح استخراج من طريق المعنى بقي المعنى في القدر المستثنى تسمية
الدراهم بلا معنى وذلك هو معنى حقيقة الاستثناء فلذلك بطل قدره من
الاول بخلاف ما ليس بمقدر من الاموال لان المعنى مختلف فلم يصح استخراجه
وعلى هذا الاصل فيمن قال لفلان علي الف درهم وديعة انه يصح موصولا
لانه بيان مغير لان الدراهم يصلح ان يكون عليه حفظا الا انه تغيير للحقيقة
فصح موصولا وكذلك رجل قال اسلمت الي عشرة دراهم الا انى لم اقبضها
او اسلفتني او اقرضتني او اعطيتني ففي هذا كله يصدق استحسانا بشرط

الوكيل لان حقيقة هذه العبارات للتسليم وقد يحتمل العقد فصار النقل الى
العقد بيانا مغيرا واذا قال دفعت الى عشرة دراهم او نقدتني لكني لم اقبض
فكذلك عند محمد لان النقد والدفع بمعنى الاعطاء لغة فيجوز ان يستعار للعقد
ايضا وقال ابو يوسف لا يصدق لانهما اسمان
مختصان للتسليم والفعل فاما الاعطاء فهبة فيصلح ان يستعار
للعقد واذا اقر بالدراهم قرضا او ثمن مبيع وقال هي زيوف صح عندهما
موصولا لان الدراهم نوعان زيوف وجياد الا ان الجياد غالبة فصار
الاخر كالمجاز فيصح التغيير اليه موصولا وقال ابو حنيفة لا يقبل وان
وصل لان الزيافة عارض وعيب فلا يحتمله مطلق الاسم بل يكون
رجوعا كدعوى الاجل في الدين ودعوى الخيار في البيع واذا قال
لفلان علي الف درهم من ثمن جارية باعنيها لكني لم اقبضها لم يصدق
عند ابي حنيفة اذا كذبه المقر له في قوله لم اقبضها وصدقه في الجهة او
كذبه في الجهة وادعى المال وقالا ان صدقه في الجهة صدق وان فصل لانه
اذا صدقه فيها ثبت البيع فيقبل قول المشتري انه لم يقبض وعلى المدعي
البينة وان كذبه صدق اذا وصل لان هذا بيان مغير من قبل ان الظاهر
في البيع وجوب المطالبة بالثمن وقد يجب الثمن غير مطالب به بان
يكون المبيع غير مقبوض فصار قوله غير اني لم اقبضها مغيرا للاصل ولما كان

لكون المبيع غير مقبوض احد محتمليه لان العوارض كان مغيرا فصح موصولا
ولابي حنيفة ان هذا رجوع وليس ببيان لان وجوب الثمن مقابلا بالمبيع لا يعرف
اثره دلالة قبضه والثابت بالدلالة مثل الثابت بالصريح واذا رجع لم يصح
وهذا فصل يطول شرحه وعلى هذا الاصل ايداع الصبي الذي يعقل
قال ابو يوسف هو من باب الاستثناء لان اثبات اليد والتسليط
نوعان للاستحفاظ وغيره فاذا نص على الايداع كان مستثنى بالاستثناء
من المتكلم تصرف على نفسه فلا يبطل لعدم الولاية بل لا يثبت الا الاستحفاظ
ثم لا يتعدى الاستحفاظ لعدم الولاية على الصبي فيصير كالمعدوم وقال ابو حنيفة
ومحمد هو ليس هذا من باب الاستثناء لان التسليط فعل يوجد من المسلط
فلا يصح استثناء ما وراء الاستحفاظ منه والفعل مطلق لا عام والمستثنى
بخلاف جنسه فيصير ذكره من باب المعارضة فلا بد من تصحيحه بالمعارضة
ولم توجد فصار هذا مثل قول الشافعي في الاستثناء وعلى هذا الاصل قال
اصحابنا في كتاب الشركة في رجل قال لآخر بعت منك هذا العبد بالف درهم
الا نصفه ان البيع يقع على النصف بالف ولو قال على ان لي نصفه يقع على النصف
بخمسمائة لان الاستثناء تكلم بالباقي وانما دخل في المبيع لا في الثمن فيصير المبيع
نصفا وبقي كل الثمن وقوله على ان لي نصفه شرط معارض لصدر الكلام فيكون
موجبه ان يعارض هذا الايجاب الاول فيصير العقد واقعا للبائع والمشتري

١٢١

فيصير بايعا من نفسه ومن المشتري والبيع من نفسه صحيح بحكمه اذا افاد
وفي الدخول فايدة حكم الدخول التقسيم فيصير داخلا ثم خارجا ليخرج
بقسطه من الثمن مثل من اشترى عبدين بالف درهم احدهما ملك المشتري ان الثمن
ينقسم عليهما الا ترى ان شرى مال المضاربة يصح بمباشرة رب المال وعلى
هذا الاصل رجل وكل وكيلا بالخصومة على ان لا يقر عليه او غير جائز الاقرار
بطل هذا الشرط عند ابي يوسف لان على قوله الاقرار يصير مملوكا للوكيل بالقيام
مقام الموكل لا لانه من الخصومة حتى لا يختص بمجلس الخصومة فيصير ثابتا بالوكالة
حكما لا مقصودا فلا يصح استثناؤه ولا ابطاله بالمعارضة الا بنقض الوكالة
وقال محمد استثناؤه جائز والخصم ان لا يقبل هذا الوكيل لان الخصومة تناولت
الاقرار عملا بمجازها على ما عرف وانقلب المجاز ههنا بدلالة الديانة
حقيقة وصارت الحقيقة كالمجاز فاذا استثنى الاقرار وقيد التوكيل
كان بيانا مغيرا فصح موصولا وعلى هذا اجيز ان لا يصح مفصولا لان
يعزله اصلا ولانه عمل بحقيقة اللغة فصح فلم يكن استثناء الحقيقة وعلى
هذا يصح مفصولا وهو اختيار الخصاف واختلف في استثناء الانكار
وصح انه على الاختلاف على الطريق الاول لمحمد

باب

بيان الضرورة وهذا نوع من البيان يقع بما لم يوضع له وهذا اربعة
اوجه نوع منه ما هو في حكم المنطوق ونوع منه ما ثبت بدلالة حال المتكلم
ونوع

ونوع منه ما ثبت ضرورة الدفع ونوع منه ما يثبت لضرورة الكلام اما النوع
الاول فمثل قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث صدر الكلام اوجب الشركة
ثم تخصيص الام بالثلث دل على ان الاب يستحق الباقي فصار بيانا بصدر
الكلام لا بمحض السكوت ونظير ذلك قول علمائنا في المضاربة ان بيان
نصيب المضارب والسكوت عن نصيب رب المال صحيح للاستغناء عن البيان
وبيان نصيب رب المال والسكوت عن نصيب المضارب صحيح استحسانا
على انه بيان بالشركة الثابتة بصدر الكلام وعلى هذا حكم المزارعة ايضا
وعلى هذا اذا اوصى رجل لفلان وفلان بالف درهم لفلان منها اربعمائة كان
بيانا ان الستمائة للباقي وكذلك اذا اوصى لهما بثلث ماله لفلان منه بكذا و
اما النوع الثاني فمثل السكوت من صاحب الشرع عند امر يعاينه عن
التغيير يدل على الحقية ويدل في موضع الحاجة الى البيان على البيان مثل
سكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور وما اشبه ذلك
وسكوت البكر في النكاح جعل بيانا لحالها التي توجب ذلك وهو الحياء
والنكول جعل بيانا لحال في الناكل وهو امتناعه عن اداء ما لزمه مع
القدرة عليه وهو اليمين وقلنا في امة ولدت ثلاثة اولاد في بطون
مختلفة انه اذا ادعى الاكبر كان نفيا للباقيين لما عرف وهو لزوم الاقرار
لو كانوا منه واما الثالث فمثل المولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشتري

يجعل اذا نادفعا للغرور عن الناس وكذلك سكوت الشفيع جعل ردا لهذا
المعنى واما الرابع مثل قول علمائنا في رجل قال لفلان علي مائة ودينار
او مائة ودرهم ان العطف جعل بيانا للاول وجعل من جنس المعطوف
وكذلك لفلان علي مائة وقفيز حنطة قال الشافعي هو القول قوله في المائة
لانها مجملة فاليه بيانها والعطف لا يصلح بيانا لانه لم يوضع له كما
اذا قال مائة وثوب ومائة وشاة ومائة وعبد ووجه قولنا ان هذا
جعل بيانا عادة ودلالة اما العادة فلان حذف المعطوف عليه في العدد
متعارف ضرورة كثرة العدد وطول الكلام يقول الرجل بعت منك هذا بمائة
وعشرة دراهم وبمائة وعشرين درهما وبمائة ودرهم ودرهمين
على السواء وليس كذلك حكم ما هو غير مقدر لانه لا يثبت دينا في الذمة
ثبوت الاول واما الدلالة فلان المعطوف مع المعطوف عليه بمنزلة
شيء واحد كالمضاف مع المضاف اليه والمضاف اليه للتعريف فاذا صلح
العطف للتعريف صح الحذف في المضاف اليه بدلالة العطف والعطف
اذا كان من المقدرات صلح للتعريف فجعل دليلا على المضاف اليه واذا لم
يكن مقدرا مثل الثوب والعبد لم يصلح للتعريف فلم يصلح على المحذوف
واتفقوا في قول الرجل لفلان علي احد وعشرون درهما ان ذلك كله دراهم
لان العشرين مع الاحاد معدود مجهول فصح التعريف بالدرهم وكذلك

اذا قال احد وعشرون شاة او ثوبا واجمعوا في قول القائل علي مائة وثلاثة
اثواب وثلاث شياه وقد قال ابو يوسف في قول القائل علي مائة وثوب
او مائة وشاة انه يجعل بيانا لان العطف دليل الاتحاد مثل الاضافة فكان
جملة يحتمل القسمة فانها تحتمل الاتحاد فلذلك جعل بيانا بخلاف قوله مائة
وعبد

باب بيان التبديل وهو النسخ

الكلام في هذا الباب
في تفسير نفس النسخ ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ اما النسخ فانه
في اللغة عبارة عن التبديل قال الله تعالى واذا بدلنا اية مكان اية والله اعلم بما
ينزل فسمي النسخ تبديلا ومعنى التبديل ان يزول شيء فيخلفه غيره تقول
نسخت الشمس الظل لانها تخلفه شيئا فشيئا هذا اصل هذه الكلمة
وحقيقتها حتى صارت تشبه الابطال من حيث كان وجود الخلف بالزوال
وهو في حق صاحب الشرع بيان محض لمدة الحكم المطلق الذي كان
معلوما عند الله الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر فكان
تبديلا في حقنا بيانا محضا في حق صاحب الشرع وهو كالقتل بيان
محض للاجل لانه ميت باجله بلا شبهة في حق صاحب الشرع وفي حق القاتل
تغيير وتبديل والنسخ في احكام الشرع جائز صحيح عند المسلمين اجمع وقالت
اليهود بفساده وهم في ذلك فريقان قال احدهما انه باطل عقلا وقال بعضهم
هو باطل سمعا وتوقيفا وقد انكر بعض المسلمين النسخ لكنه لا يتصور هذا القول

من مسلم مع صحة عقد الاسلام اثاما من ردة توقيفا فقد احتج بان موسى عم
قال لقومه تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض ولئن ذكر مكتوب
في التورية وانه بلغهم بما هو طريق العلم عن موسى عم ان لا نسخ لشريعته و
احتج اصحاب القول الاخر ان الامر يدل على حسن المامور به والنهي عن الشيء
يدل على قبحه والنسخ يدل على ضده وفي ذكر ما يوجب البداء والجهل
بعواقب الامور ودليلنا على جوازه ووجوده سمعا وتوقيفا ان احدا
لم ينكر استحلال الاخوات في شريعة ادم واستحلال الجزء لادم وهي حواء
التي خلقت منه وان ذكر نسخ لغيرها من الشرائع والدليل المعقول ان النسخ
هو بيان مدة الحكم للعباد وقد كان ذلك غيبا عنهم وبيانه انا انما نجوز النسخ
في حكم مطلق عن ذكر الوقت يحتمل ان يكون موقتا ويحتمل البقاء والعدم
على السواء لان النسخ انما يكون في حيوة النبي عم والامر المطلق في حيوته
للايجاب لا للبقاء بل البقاء باستصحاب الحال على احتمال العدم بدليل الاثر
البقاء بدليل يوجبه لان الامر لم يتناول البقاء لغة فلم يكن دليل النسخ متعرضا
لحكم الدليل الاول بنقضه الا ظاهرا بل كان بيانا للمدة التي هي غيب عنا وهو
الحكمة البالغة بلا شبهة بمنزلة الاحياء والايجاد ان حكمه الحيوة والوجود
لا البقاء بل البقاء لعدم اسباب الفناء بابقاء هو غير الايجاد وله اجل معلوم
عند الله فكان الافناء والاماتة بيانا محضا فهذا مثله هذا حكم بقاء المشروع

في حيوة النبي عم فاذا قبض الرسول عم من غير نسخ صار البقاء من بعد ثابتا
بدليل يوجبه فصار يقينا لا يحتمل النسخ بحال فاذا غاب الحي بقيت حيوته
لعدم الدليل على موته ولذلك المشروع المطلق في حيوة الرسول عم واما دعواهم
التوقيف فباطل عندنا لانه ثبت عندنا تحريف كتابهم فلم يبق حجة ٥

باب محل النسخ

محل النسخ حكم يحتمل بيان المدة
والوقت وذكر بوصفين احدهما ان يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم
واذا كان خلافه لم يحتمل النسخ والثاني ان لا يلحق به ما ينافي المدة
والوقت اما الاول فبيانه ان الصانع باسمائه وصفاته قديم لا يحتمل الزوال
والعدم فلا يحتمل شيء من اسمائه وصفاته النسخ بحال واما الذي ينافي النسخ
من الاحكام التي هي في الاصل محتملة للوجود والعدم فثلاثة تابيد ثبت نصا
وتابيد ثبت دلالة وتوقيت اما التابيد صريحا فمثل قوله تعالى خالدين
فيها ابدا ومثل قوله وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيمة
وبعد بعض الذين صدقوا المجد عم والقسم الثاني مثل الشرائع التي قبض محمد عم
على قرارها فانها مؤبدة لا يحتمل النسخ بدلالة ان محمدا خاتم النبيين ولا نبي
بعده ولا نسخ الا بوحي على لسان نبي والثالث واضح والنسخ من قبل
الانتهاء باطل لان النسخ في هذا كله بداء وظهور الغلط لا بيان المدة والله تعالى
يتعالى عن ذلك فصار الذي لا يحتمل النسخ اربعة اقسام في هذا الباب والذي

هو محل النسخ فيه ولهذا وهو حكم مطلق يحتمل التوقيت لا يجب بقاؤه بدليل
يوجب البقاء كالشرى يثبت به الملك دون البقاء فينعدم الحكم لانعدام سببه
لا بالناسخ بعينه فلا يؤدي الى التضاد والبداء ولا يصير الشيء الواحد قبيحا وحسنا
في حال واحد بين حالين فان قيل ان الامر بذبح الولد في قصة ابراهيم عم نسخ
فصار الذبح بعينه حسنا بالامر وقبيحا بالنسخ قيل انه لم يكن ذلك بنسخ للحكم
بل ذلك الحكم بعينه كان ثابتا والنسخ هو انتهاء الحكم ولم يكن بل كان ثابتا الا ان
المحل الذي اضيف اليه لم يحله الحكم على طريق الفداء دون النسخ وكان ذلك ابتلاء
استقر حكم الامر عند المخاطب في اخر الحال على ان المبتغى منه في حق الولد ان يصير قربانا
بنسبة الحكم اليه مكرما بالفداء الحاصل لمعرة الذبح مبتلى بالصبر والمجاهدة
الى حال المكاشفة وانما النسخ بعد استقرار المراد بالامر لا قبله وقد سمي فداء
في الكتاب لا ناسخا فثبت ان النسخ لم يكن لعدم ركنه

باب

بيان الشرط وهو التمكن من عقد القلب فاما التمكن من الفعل فليس بشرط
عندنا وقالت المعتزلة انه شرط وحاصل الامر ان حكم النسخ بيان المدة
لعمل القلب والبدن جميعا او لعمل القلب بانفراده وعمل القلب هو المحكم
في هذا عندنا والاخر من الزوائد وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن
قالوا ان العمل بالبدن هو المقصود بكل امر وبكل نهي فانما يقال افعلوا كذا
ولا تفعلوا كذا فيقتضي حسنه بالامر لا محالة وقبحه بالنهي واذا وقع النسخ قبل الفعل
صار بعضه البداء والغلط والحجة لنا ان النبي عم امر بخمسين صلوة ليلة المعراج
ثم نسخ ما زاد على الخمس وكان ذلك بعد العقد لانه عم اصل هذه الامة
فصح النسخ بعد عقده ولم يوجد ثمة تمكن من العمل ولان النسخ صحيح بالاجماع
بعد وجود جزء من الفعل او مدة يصلح للتمكن من جزء منه ولئن كان ظاهر الامر
يحتمل كله الا ان الادنى يصلح مقصودا بالابتلاء فكذلك عقد القلب على حسن
المامور به وعلى حقيته يصلح ان يكون مقصودا منفصلا عن الفعل الا يرى ان
الله تعالى ابتلانا بما هو متشابه لا يلزمنا فيه الا الاعتقاد الحقية فدل
ذلك على ان عقد القلب يصلح اصلا وان الفعل لا يصير قربة الا بعزيمة القلب
وعزيمة القلب قد يصير قربة بلا فعل والفعل في احتمال السقوط فوق العزيمة
فاذا كان كذلك يصلح ان يكون مقصودا دون الفعل الا يرى ان عين الحسن
لا يثبت بالتمكن من الفعل وقول القائل افعلوا على سبيل الطاعة امر بعقد
القلب لا محالة فيجوز ان يكون احد الامرين مقصودا لازما والاخر مترددا
بين الامرين

باب تقسيم الناسخ

الحجج اربعة
الكتاب والسنة والاجماع والقياس اما القياس فلا يصلح ناسخا
لما نبين واما الاجماع فقد ذكر بعض المتاخرين انه يصح النسخ به
والصحيح ان النسخ به لا يكون لان النسخ لا يكون الا في حيوة النبي عم والاجماع
ليس بحجة في حيوة النبي عم لانه لا اجماع دون رايه والرجوع اليه فرض

واذا وجد منه البيان كان متفردا بذلك لا محالة واذا صار الاجماع واجب
العمل لم يبق النسخ مشروعا وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة وذكر اربعة
اقسام نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ونسخ السنة بالكتاب
ونسخ الكتاب بالسنة وذلك كله جائز عندنا وقال الشافعي بفساد القسمين
الاخيرين واحتج بقول الله ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها
وذلك بين الايتين والسنتين فاما في القسمين الاخرين فلا واحتج بقوله
قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي فثبت ان السنة لا تنسخ الكتاب
قال ولان في هذا صيانة الرسول عن شبهة الطعن لانه لو نسخ القران
به او سنته نسخت بالكتاب لكان مدرجة الى الطعن فكان التفاوت
به اولى واحتج بقوله عم اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى
الحديث وقد احتج بعض اصحابنا في ذلك بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر
احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين الاية فرض هذه الوصية
ثم نسخت بقوله عم لا وصية لوارث وهذا الاستدلال غير صحيح لوجهين
احدهما ان النسخ انما ثبت باية المواريث وبيانه انه قال من بعد وصية
يوصي بها او دين فرتب الميراث على وصية منكرة والوصية الاولى كانت
معهودة فلو كانت تلك الوصية باقية مع الميراث ثم نسخت بالسنة
لوجب ترتيبه على المعهود فصار الاطلاق نسخا للتقييد كما يكون التقييد

١٢٦

نسخا للاطلاق والثاني ان النسخ نوعان احدهما ابتداء بعد انتهاء محض والثاني
بطريق الحوالة كما نسخت القبلة بطريق الحوالة الى الكعبة وهذا النسخ من
القبيل الثاني بيانه ان الله تعالى فوض الايصاء للاقربين الى العباد بقوله
الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف ثم تولى بنفسه بيان ذلك الحق وقصره
على حدود لازمة تغير بها ذلك الحق بعينه فتحول من جهة الايصاء الى الميراث
والى هذا اشار بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم اي الذي فوض اليكم
تولى بنفسه اذ عجزتم عن مقاديره الى ان قال لا تدرون ايهم اقرب
لكم نفعا فريضة من الله وقال عم ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه
فلا وصية لوارث اي بهذا الفرض نسخ الحكم الاول وانتهى ومنهم من احتج بان
قوله تعالى فامسكوهن في البيوت نسخ باثبات الرجم بالسنة الا انا قد
روينا عن عمر ان الرجم كان مما يتلى في كتاب الله ولان قوله او يجعل الله
لهن سبيلا مجمل فسرته السنة واحتج بعضهم بقوله وان فاتكم شيء من ازواجكم
الاية فان هذا حكم نسخ بالسنة وهذا غير صحيح لان هذا كان فيمن ارتدت
امراته ولحقت بدار الحرب ان يعطي ما غرم فيها وجها المسلم معونة له و
في ذلك اقوال مختلفة وقد قيل انه غير منسوخ ان كان المراد به الاعانة
من الغنيمة فيكون معنى قوله فعاقبتم اي غنمتم ومن الحجة ان التوجه الى الكعبة في الابتداء
ان ثبت بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه الى بيت المقدس والثابت

بالسنة من التوجه إلى بيت المقدس نسخ بالكتاب والشرائع الثابتة بالكتب
السالفة نسخت بشريعتنا وما ثبت ذلك إلا بتبليغ الرسول وترك رسول
الله صلو آية في قراءته فلما أخبر به قال ألم يكن فيكم أبي فقال بلى يا رسول الله لكني
ظننت أنها نسخت فقال لو نسخت لأخبرتكم فما ظن النسخ من غير كتاب يتلى
ولم يرد ظن النسخ عليه وقالت عائشة رضها ما قبض رسول الله حتى
أباح الله له من النساء ما شاء فكان نسخا للكتاب بالسنة وصالح رسول الله
عم أهل مكة على رد نسائهم ثم نسخ بقوله فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن
إلى الكفار والدليل المعقول أن النسخ بيان مدة الحكم وجائز لرسول الله بيان
حكم الكتاب فقد بعث مبينا وجائز أن يتولى الله تعالى بيان ما أجرى على
لسان رسوله عم وأنزل الكتاب تنزيلا بنظم على السنة فلا يشكل أنه يصلح
ناسخا وأما السنة فإنما ينسخ بها حكم الكتاب دون نظمه والسنة في حق
الحكم وحي مطلق يوجب ما يوجبه الكتاب فإذا انتفى النظم من الكتاب
وانتسخ الحكم منه بالسنة كان المنسوخ مثل الناسخ لا محالة ولو وقع الطعن
بمثله لما صح ذكره الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة بل في ذلك إعلاء منزلة
الرسول وتعظيم شأنه عم والله أعلم وظهر أنه ليس بتبديل من تلقاء نفسه لأنه
قال وما ينطق عن الهوى وأما الحديث فدليل على أن الكتاب يجوز أن ينسخ
السنة فتأويل الحديث أن الوحي على الكتاب إنما يجب فيما أشكل تاريخه أو

١٢٧

لم يكن في الصحة بحيث ينسخ به الكتاب فكان تقديم الكتاب أولى وأما قوله
تعالى نأت بخير منها أو مثلها فإن المراد بالخيرية فيما يرجع إلى مرافق العباد دون
النظم بمعناه فكذلك المماثلة على أنا قد بينا أن نسخ حكم الكتاب بالسنة خارج
عن هذه الجملة ونسخ السنة بالسنة مثل قوله عم إني كنت نهيتكم عن زيارة القبور
ألا فزوروها فقد أذن لمحمد في زيارة قبر أمه وكنت نهيتكم عن لحوم
الأضاحي أن تمسكوها فوق ثلاثة أيام فأمسكوها ما بدا لكم وكنت نهيتكم
عن النبيذ في الدباء والحنتم والنقير والمزفت فإن الظرف لا يحل شيئا ولا
يحرمه ونسخ خبر الواحد بمثله جائز أيضا ويجوز أن يكون حكم الناسخ أشق
من حكم المنسوخ عندنا لأن الله تعا نسخ التخيير في صوم رمضان بعزيمة الصيام
ونسخ الصفح والعفو عن الكفار بقتال الذين يقاتلون فقال وقاتلوا في
سبيل الله الذين يقاتلونكم ثم نسخ بقتالهم كافة بقوله قاتلوا المشركين
كافة والناسخ أشق ههنا وقال بعضهم لا يصح إلا بمثله أو بأخف
بقوله ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها والجواب أن
ذلك فيما يرجع إلى مرافق العباد وفي الأشق فضل ثواب الآخرة هـ

باب تفصيل المنسوخ

المنسوخ أنواع التلاوة والحكم والحكم دون التلاوة والتلاوة بلا حكم ونسخ وصف
في الحكم أما نسخ التلاوة والحكم جميعا فمثل صحف إبراهيم عم فإنها نسخت أصلا إنما عرفنا

عن القلوب او بموت العلماء وهذا جائز في القرآن في حيوة النبي عم قال تعالى
سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله وقال ما ننسخ من آية او ننسها فاما بعد وفاته
فلا لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون اي نحفظه منزلا لا يلحقه تبديل
صيانة للدين الى آخر الدهر واما القسم الثاني والثالث فصحيحان عند عامة
الفقهاء ومن الناس من انكر ذلك قال ان النص بحكمه فلا يبقى بدونه والحكم بالنص
ثبت فلا يبقى بدونه ولعامة الفقهاء ان الابتلاء باللسان وامساك الزواني في
البيوت نسخ حكمه وبقيت تلاوته وكذلك الاعتداد بالحول ومثله كثير ولان
للنظم حكمين جواز الصلوة وما هو قائم بمعنى صيغته وجواز الصلوة حكم
مقصود بنفسه وكذلك الاعجاز الثابت بنظمه حكم مقصود فيبقى النص لهذين
الحكمين ودلالة انه يصلح ان يكون مقصودا بما ذكرنا ان من النصوص ما هو متشابه
لا يثبت به الا ما ذكرنا من الاعجاز وجواز الصلوة فلذلك استقام البقاء بهما
وانتفى الآخر واما نسخ التلاوة وبقاء الحكم فمثل قراءة ابن مسعود رض في كفارة اليمين
فصيام ثلاثة ايام متتابعات لانه لما صح عنه الحاقه بالمصحف ولا تهمة في روايته
وجب الحمل على انه نسخ نظمه وبقي حكمه وهذا لان للنظم حكما ينفرد به وهو ما ذكرنا
فيصلح ان يكون هذا الحكم متناهيا ايضا ويبقى الحكم بلا نظم وذلك صحيح في
اخبار الوحي واما القسم الرابع فمثل الزيادة على النص فانها نسخ عندنا
وقال الشافعي انه تخصيص وليس بنسخ وذلك مثل زيادة النفي على الجلد وزيادة قيد

الايمان

الايمان في كفارة اليمين والظهار قال لان الرقبة عامة في الكافرة والمؤمنة
فاستقام فيها الخصوص وانما النسخ تبديل وفي قيد الايمان تقرير لا تبديل وكذلك
في شرط النفي تقرير للجلد لا تبديل فلم يكن نسخا وليس الشرط ان يكون الزيادة
تخصيصا لا محالة بل ليس بنسخ بكل حال ولنا ان النسخ بيان مدة الحكم وابتداء
حكم آخر والنص المطلق يوجب العمل باطلاقه فاذا صار مقيدا صار شيئا
آخر لان القيد والاطلاق ضدان لا يجتمعان فاذا كان هذا غير الاول لم يكن
بد من القول بانتهاء الاول وابتداء الثاني وهذا لانه متى صار مقيدا صار المطلق
بعضه وما للبعض حكم الوجود كبعض العلة وبعض الحد حتى ان شهادة القاذف
لا تبطل ببعض الحد عندنا لانه ليس بحد فثبت ان هذا نسخ بمنزلة نسخ جملته
فاما التخصيص فتصرف في النظم ببيان ان بعض الجملة غير مراد بالنظم
مما تناوله النظم والقيد لا يتناوله الاطلاق الا ترى ان الاطلاق عبارة عن
العدم والتقييد عبارة عن الوجود فيصير اثبات نص بالمقايسة او خبر الواحد
ولان المخصوص اذا لم يبق مرادا بقي الباقي ثابتا بذلك النظم بعينه فلم يكن نسخا
واذا ثبت قيد الايمان لم تكن المؤمنة ثابتة بذلك النص الاول بنظمه بل بهذا
القيد فيكون للاثبات ابتداء ودليل الخصوص للاخراج لا للاثبات فلا يشكل جوابه
ان النفي اذا الحق بالجلد لم يبق الجلد حدا ولهذا لم نجعل قراءة الفاتحة فرضا
لانه زيادة ولم نجعل الطهارة في الطواف شرطا لانه زيادة ولهذا قال ابو حنيفة رح

وابو يوسف جعل القليل من المثلث الحرام لانه بعض المسكر وليس لبعض العلة
حكم العلة بوجه وكذلك المحدث والجنب لا يستعملان الماء القليل عندنا لانه
بعض المطهر فلا يكون مطهرا ولكن دليل النسخ ما لو جاء مقارنا كان معارضا
والقيد يعارض الاطلاق بمنزلة سائر وجوه النسخ ونظير هذا الاصل
اختلاف الشهود في قدر الثمن في البيع لا تثبت الزيادة على الثمن
تجعل الاول بعضه وقد صار كلاما وجه فصار اعتبارا ولم يكن للبعض حكم
الوجود والله اعلم والذي يتصل باقسام السنن

باب

افعال النبي عم وهي اربعة اقسام مباح ومستحب وواجب وفرض وفيها
قسم آخر وهو الزلة لكنا ليس من هذا الباب في شيء لانه لا يصلح للاقتداء
ولا يخلو عن بيان مقرون به من جهة الفاعل او من الله تعالى كما قال وعصى
آدم ربه وقال حكاية عن موسى عم في قتل القبطي قال هذا من عمل الشيطان
والزلة اسم لفعل غير مقصود في عينه لكنه اتصل الفاعل به عن فعل مباح
قصده فزل بشغله عنه الى ما هو حرام لم يقصده اصلا بخلاف المعصية فانها
اسم لفعل حرام مقصود بعينه واختلفوا في سائر افعال النبي عم مما ليس
بسهو ولا طبع مما البشر لا يخلو عما جبل عليه فقال بعضهم يجب الوقف
فيها وقال بعضهم بل يلزمنا اتباعه فيها وقال الكرخي نعتقد فيها الاباحة
ولا نثبت الفعل ولا نثبت المتابعة منا بناء الا بدليل وقال الجصاص مثل قول

الكرخي

الكرخي الا انه قال علينا اتباعه لا نترك ذلك الا بدليل وهو الصحيح عندنا اما
الواقفون فقد قالوا ان صفة الفعل اذا كانت مشكلة امتنع الاقتداء لان
الاقتداء هو المتابعة في اصله ووصفه واذا خالفه في الوصف لم يكن مقتديا
فوجب الوقف الى ان يظهر واما الآخرون فقد احتجوا بالنص الموجب
لطاعة الرسول عم قال تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره والنصوص
في ذلك كثيرة واما الكرخي فقد زعم ان الاباحة من هذه الاقسام هي الثابتة
بيقين فلا يجوز اثبات غيرها الا بدليل فوجب اثبات اليقين كمن
ذكر رجلا بما له ثبت الحفظ به لانه يقين وقد وجدنا اختصاص الرسول عم
ببعض ما فعله ووجدنا الاشتراك ايضا فوجب الوقف ايضا ووجه
القول الآخر ان الاتباع اصل لانه امام يقتدى به كما قال تعالى لابراهيم اني
جاعلك للناس اماما فوجب التمسك بالاصل حتى يقوم الدليل على غيره
هذا الذي ذكرنا بتقسيم السنن في حقنا وهذا

باب تقسيم السنة في حق النبي عم

ولولا جهل بعض الناس والطعن بالباطل في هذا الباب لكان الاولى
بنا الكف عن تقسيمه فانه هو المتفرد بالكمال الذي لا يحيط به الا الله و
الوحي نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فثلاثة اقسام ما ثبت بلسان
الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة وهو الذي انزل عليه

بلسان الروح الامين عم والثاني ما ثبت عنده ووضح له باشارة الملك من
غير بيان بالكلام كما قال عم ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن
تموت حتى تستكمل رزقها الا فاتقوا الله واجملوا في الطلب والثالث ما
تبدى لقلبه بلا شبهة ولا مزاحم ولا معارض بالهام من الله تعالى بان
اراه بنور من عنده كما قال لتحكم بين الناس بما اراك الله فهذا وحي
ظاهر كله مقرون بما هو ابتلاء اعني به الابتلاء في درك حقيقته بالتامل
وانما اختلف طرق الظهور وهذا من خواصه عم حتى كان حجة بالغة
ولم يكن لغيره شيء منها لحقه على مثال كرامات الاولياء واما الوحي
الباطن فهو ما ينال باجتهاد الراي بالتامل في الاحكام المنصوصة و
اختلف في هذا الفصل فابى بعضهم ان يكون هذا من حظ النبي عم واماله
الوحي الخالص الظاهر لا غير واما الراي فمن اجتهاد لامته وقال بعضهم
كان له العمل في احكام الشرع بالوحي والراي جميعا والقول الاصح عندنا
هو القول الثالث وهو ان الرسول عم مامور بانتظار الوحي فيما لم يوح
اليه من حكم الواقعة ثم العمل بالراي بعد انقضاء مدة الانتظار احتج الاول
بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ولان الاجتهاد محتمل للخطا
لا يصلح لنصب الشرع ابتداء لان الشرع حق الله تعالى واليه نصبه بخلاف امر
الحروب لانه يرجع الى العباد بدفع او جر نفع فصح اثباته بالراي ووجه القول الاخر [illegible]

اي يجوز استعمال الراي في مثل الحاجة العباد الى ذكر وليس في وسعهم فوق ذكر والله تعالى متعالي عما يوصف به العباد من العجز والحاجة فما هو حقه لا يثبت ابتداء الا بما يكون موجبا علم اليقين

الله تعالى امر بالاعتبار عاما بقوله فاعتبروا يا اولي الابصار وهو عم احق
الناس بهذا الوصف وقال تعالى ففهمناها سليمان وذلك عبارة عن الراي
من غير نص وكذلك قوله لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه جواب بالراي
وقال عم للخثعمية ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يقبل
منك قالت نعم قال فدين الله احق وقال لعمر رض وقد سأله عن القبلة للصائم ارايت
لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك وهذا قياس ظاهر وقال فيمن اتى
اهله انه يوجر فقيل ايوجر احدنا في شهوته فقال ارايت لو وضعه في حرام
اما كان يأثم وقال في حرمة الصدقة على بني هاشم ارايت لو تمضمضت بماء
ثم مججته اكنت شاربه وهذا قياس ظاهر في تحريم الاوساخ لحكم الا
ستعمال ولان الرسول عم اسبق الناس في العلم حتى وضح له ما خفي على
غيره من المتشابه فمن المحال ان يخفى عليه معاني النص فاذا وضح له لزمه العمل
به لان الحجة للعمل شرعت الا ان اجتهاد غيره يحتمل الخطاء واجتهاده لا
يحتمل القرار على الخطاء فاذا اقره الله تعالى على ذلك دل على انه مصيب بيقين
وذلك مثل امور الحرب وقد كان عم يشاور في ساير الحوادث عند عدم النص
مثل مشاورته في امور الحرب الا يرى انه شاورهم في اسارى بدر فاخذ براي
ابي بكر وكان ذلك هو الراي عنده فمن عليهم حتى نزل قوله تعالى لولا كتاب
من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم وكما شاور سعد بن معاذ وسعد بن عبادة

يوم الاحزاب في بذل شطر ثمار المدينة ثم اخذ برايهما وكذلك اخذ براي اسيد بن
حضير في النزول على الماء يوم بدر وقد كان يقطع الامر دونهم فيما اوحي الله
اليه في الحرب كما في ساير الحوادث والجهاد محض حق الله تعالى ثابت
ومن غيره فرق وكان يقول لابي بكر وعمر قولا فاني فيما لم يوح الي مثلكما
ولا حل المشورة مع قيام الوحي وانما حل الشورى في العمل بالراي خاصة
الا ان النبي عم معصوم عن القرار على الخطاء واما غيره فلا يعصم عن القرار
على الخطاء واذا كان كذلك كان اجتهاده ورايه صوابا بلا شبهة الا انا اخرنا
تقديم انتظار الوحي لانه مكرم بالوحي الذي يغنيه عن الراي وعلى ذلك غالب
احواله انه لا يخلو عن الوحي والراي ضرورة فوجب تقديم الطلب لاحتمال
الاصابة غالبا كالتيمم لا يجوز في موضع وجود الماء غالبا الا بعد الطلب
وصار ذلك كطلب النص النازل الخفي بين النصوص في حق ساير المجتهدين و
مدة الانتظار على ما يرجو نزوله الا ان يخاف الفوت في الحادثة والله
اعلم ومما يتصل بسنة نبينا عم شرايع من قبلنا وانما اخرناه لانه اختلف
في كونه شريعة له وهذا

باب شرايع من قبلنا

قال بعض العلماء يلزمنا شرايع من قبلنا حتى يقوم الدليل على النسخ بمنزلة شرايعنا
وقال بعضهم لا يلزمنا حتى يقوم الدليل وقال بعضهم يلزمنا على انه شريعتنا والصحيح
عندنا ان ما قص الله تعالى منها علينا من غير انكار او قص رسول الله عم من غير

انكار

انكار فانه يلزمنا على انه شريعة رسولنا عم احتج الاولون بقوله تعالى اولئك الذين
هدى الله فبهداهم اقتده والهدى اسم يقع على الايمان والشرايع ولانه ثبت
حقيته دينا لله تعالى ودين الله حسن مرضي عنده قال الله تعالى لا نفرق
بين احد من رسله وقال مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه فصار
الاصل فيه الموافقة واحتج اهل المقالة الثانية بقوله تعالى لكل جعلنا
منكم شرعة ومنهاجا ولان الاصل في الشرايع الماضية الخصوص الا ترى انها
كانت تحتمل الخصوص في المكان في رسولين بعثا في زمان واحد في مكانين الا
ان يكون احدهما تبعا للاخر كما في قصة ابراهيم عم فامن له لوط وكما كان هرون
لموسى عم فكذلك في الزمان ايضا فصار الاختصاص في شرايعهم اصلا الا بدليل
واحتج اهل المقالة الثالثة بان النبي عم كان اصلا في الشرايع وكانت شريعته
عامة لكافة الناس وكان وارثا لما مضى من محاسن الشريعة ومكارم الاخلاق
قال الله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا وراى رسول الله
عم بيد عمر رضه صحيفة فقال ما هي قال التورية فقال امتهوكون انتم كما تهوكت
اليهود والنصارى والله لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي فصار
الاصل هو الموافقة الا لكن بالشرط الذي قلنا وهو معروف ولا ينكر من فعل النبي عم
العمل بما وجده صحيحا فيما سلف من الكتب غير محرف الا بنزول وحي بخلافه
فثبت ان هذا هو الاصل الا ان التحريف من اهل الكتب كان امرا ظاهرا وكذلك

هذا دليلنا وهو القول الرابع

الحسد والعداوة والتلبيس لكن منهم ووقعت الشبهة في نقلهم فشرطنا في هذا ال
يقص الله او رسوله من غير انكار احتياطا في باب الدين وهو المختار عندنا
من رد اقوال بعض الشرط الذي ذكرناه قال الله تعالى ملة ابيكم ابراهيم وقال قل
صدق الله فاتبعوا ملة ابراهيم حنيفا فعلى هذا الاصل يجري هذا الفصل
وقد احتج محمد رح في تصحيح المهاياة والقسمة بقوله تعالى ونبئهم ان الماء قسمة
بينهم كل شرب محتضر وقال تعالى لها شرب ولكم شرب يوم معلوم فاحتج بهذا
النص لاثبات الحكم به في غير المنصوص عليه بما هو نظيره فثبت ان المذهب
هو القول الذي اخترناه والله اعلم وما يقع به ختم باب السنة

باب متابعة اصحاب النبي عم والاقتداء بهم

قال ابو سعيد البردعي تقليد الصحابي واجب يترك به القياس قال وعلى هذا ادركنا
مشايخنا وقال الكرخي لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس وقال الشافعي
لا يقلد احد منهم ومنهم من فصل في التقليد فقلد الخلفاء الراشدين وامثالهم
وقد اختلف عمل اصحابنا في هذا الباب فقال ابو يوسف ومحمد ان اعلام قدر
راس المال ليس بشرط وقد روى عن ابن عمر رض خلافه وقال ابو حنيفة وابو
يوسف في الحامل تطلق ثلاثا للسنة وقد روى عن جابر وابن مسعود رض
خلافه وقال ابو يوسف ومحمد في الاجير المشترك انه ضامن ورويا ذلك
عن علي رض وخالف ابو حنيفة رح في ذلك بالراي وقد اتفق عمل اصحابنا بالتقليد

فيما لا يعقل بالقياس فقد قالوا في اقل الحيض انه ثلاثة ايام واكثره عشرة
ايام ورووا ذلك عن انس وعثمان بن ابي العاص الثقفي وافسدوا شراء ما باع
باقل مما باع عملا بقول عائشة رض في قصة زيد بن ارقم فاما فيما لا يدرك
بالقياس فلا بد من العمل به حملا له على التوقيف عن رسول الله عم لا وجه
له غير هذا الا التكذيب وذلك باطل فوجب العمل به لا محالة فاما فيما
يعقل بالقياس فوجه قول الكرخي ان القول بالراي من اصحاب النبي عم مشهور
واحتمال الخطاء في اجتهادهم كاين لا محالة فقد كان يخالف بعضهم بعضا
وكانوا لا يدعون الناس الى اقوالهم وكان ابن مسعود رض يقول ان اخطات
فمن الشيطان واذا كان كذلك لم يجز تقليد مثله بل وجب الاقتداء بهم
في العمل بالراي مثل ما عملوا وذلك معنى قول النبي عم اصحابي كالنجوم ومن
ادعى الخصوص احتج بقوله عم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وبما روي
في هذا الباب من اختصاصهم مما دل على ما قلنا ووجه قول ابي سعيد
ان العمل برايهم اولى لوجهين احدهما احتمال السماع والتوقيف وذلك اصل
فيهم مقدم على الراي وقد كانوا يسكتون عن الاسناد ولاحتمال فضل اصابتهم
في نفس الراي فكان هذا الطريق هو النهاية في العمل بالسنة لتكون مجمع وجوهها
وشبهها مقدما على القياس ثم القياس باقوى وجوهه حجة وهو المعنى
الصحيح باثره الثابت شرعا فقد ضيع الشافعي رح عامة وجوه السنن ثم مال

الى القياس الذى هو قياس الشبه وهو ليس بصالح لاضافة الوجوب اليه فيما
هو الامكن ترك القياس وعمل باستصحاب الحال فجعل الاحتياط مدرجة الى
العمل فلا دليل فصار الطريق المتناهى فى اصول الشريعة وفروعها على
الكمال هو طريق اصحابنا بحمد الله اليهم انتهى الدين بكماله وبفتواهم قام
الشرع الى آخر الدهر فحاله لكنه بحر عميق لا تقطعه كل سابح والشروط
كثيرة لا يجمعها كل طالب وهذا الاختلاف فى كل ما ثبت عنهم من غير خلاف
بينهم ومن غير ان يثبت انه بلغ غير قايله فسكت مسلما فاما اذا اختلفوا
فى شىء فان الحق فى اقوالهم لا يعدوهم عندنا على ما نبين فى باب الاجماع
ان شاء الله تعالى ولا يسقط البعض بالبعض بالتعارض لانه لما اختلفوا
ولم يجر المحاجة بالحديث المرفوع سقط احتمال التوقيف وتعين وجه
الراى والاجتهاد فصار تعارض اقوالهم لتعارض وجوه القياس وذلك
يوجب الترجيح فان تعذر الترجيح وجب العمل بايها شاء المجتهد على
ان الصواب واحد منها لا غير ثم لا يجوز العمل بالباقى من بعد الا بدليل على
ما مر فى باب المعارضة واما التابعى فان كان لم يبلغ درجة الفتوى
فى زمن الصحابة ولم يزاحمهم فى الراى كان اسوة ساير ائمة الفتوى من السلف
لا يصح تقليده فان ظهرت فتواه فى زمن الصحابة كان مثلهم فى هذا الباب
عند بعض مشايخنا التسليم مزاحمة اياهم وقال بعضهم بل لا يصح تقليده وهو

دونهم لعدم احتمال التوقيف فيه ووجه القول الاول ان شريحا خالف
عليا رضى الله عنه فى ان ارد شهادة الحسن له وكان على يقول الحق المشوكل
قل ابنا العبد الابظر وخالف مسروق ابن عباس فى النذر بذبح الولد ثم رجع
ابن عباس الى فتواه ولانه بتسليمهم دخل فى جملتهم باب
الاجماع الكلام فى الاجماع فى ركنه واهلية من ينعقد به وشرطه وحكمه
وسببه اما ركنه فنوعان عزيمة ورخصة اما العزيمة فالتكلم منهم بما يوجب
الاتفاق منهم او شروعهم فى الفعل فيما كان من بابه لان ذلك كل شىء ما يقوم
به اصله وبه اصل فى نوعى الاجماع ما قلنا واما الرخصة بان يتكلم البعض
ويسكت سايرهم بعد بلوغهم وبعد مضى مدة التامل والنظر فى الحادثة
وكذلك فى الفعل وقال بعض الناس لا بد من النص ولا يثبت بالسكوت ويحكى
هذا عن الشافعى قال لان عمر رضه شاور الصحابة فى مال فضل عنده وعلى
ساكت حتى قال له ما تقول يا ابا الحسن فروى له حديثا فى قسمة الفضل
فلم يجعل سكوته تسليما وشاورهم فى املاص المراة فاشاروا بان لا غرم عليه و
على رضه ساكت فلما ساله قال ارى عليك الغرة ولان السكوت قد يكون مهابة
كما قيل لابن عباس ما منعك ان تخبر عمر رضه بقولك فى العول فقال درته وقد يكون
للتامل فلا يصلح حجة ولنا ان شرط النطق منهم جميعا متعذر غير معتاد بل
المعتاد فى كل عصر ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سايرهم ولانا انا نجعل

في كل عصر على اقوال معلى هذا ايضا عند بعض مشايخنا وقد قيل ان هذا مخالف
الاول انما ذلك للصحابة خاصة وكذلك ما خطب به بعض الصحابة من الخلفاء
فلم يعترض عليه فهو اجماع لما قلنا بان الاهلية
واهلية الاجماع انما تثبت باهلية الكرامة وذلك لكل مجتهد ليس فيه هوى
ولا فسق اما الفسق فيورث التهمة ويسقط العدالة وباهلية اداء
الشهادة وصفة الامر بالمعروف يثبت هذا الحكم واما الهوى فان كان
صاحبه يدعو الناس اليه سقطت عدالته بالتعصب الباطل وبالسفه
وكذلك ان مجن به وكذلك ان غلا حتى كفر به مثل خلاف الروافض والخوارج
في الامامة فانه من جنس العصبية وصاحب الهوى المشهور به ليس
من الامة على الاطلاق فاما صفة الاجتهاد فشرط في حال دون حال اما
في اصل الدين المهد مثل نقل القرآن ومثل امهات الشرائع فعامة المسلمين
داخلون مع الفقهاء في ذلك الاجماع فاما ما يختص بالراي والاستنباط
وما يجري مجراه فلا يعتبر فيه الا اهل الراي والاجتهاد وكذلك من ليس
من اهل الراي والاجتهاد من العلماء فلا يعتبر في الباب الا فيما يستغنى عن الراي
ومن الناس من زاد على هذا فقال لا اجماع الا للصحابة لا نهم هم الاصول
في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وقال بعضهم لا يصح الا من عترة الرسول عم
لانهم المخصوصون بالعرق الطيب المجبولون على سواء السبيل ومنهم من

السكوت تسليما بعد العرض وذلك موضع وجوب الفتوى وحرمة السكوت
لو كان مخالفا فاذا لم يجعل تسليما كان فسقا وبعد الاشتهار والاشتهار ينافي
الخفاء فكان كالعرض وذلك ايضا بعد مضي مدة التامل وذلك ينافي الشبهة فتعين
وجه التسليم فاما سكوت علي فانما كان لان الذين افتوا بامساك المال وبان
لا غرم عليه في املاص المراة كان حسنا الا ان تعجيل الامضاء في الصدقة
والتزام الغرم من عمر بعد صيانة عن القيل والقال ورعاية لحسن الثناء
وبسط العدل كان احسن فحل السكوت عن مثله وبعد فان السكوت
بشرط الصيانة عن الفوت جائز تعظيما للفتوى وذلك الى اخر المجلس
وكلامنا في السكوت المطلق واما حديث الدرة فغير صحيح لان الخلاف
والمناظرة بينهم اشهر من ان يخفى وكان عمر هو الين للحق واشد انقيادا
له من غيره والاصح فتاويله ابلاء العذر في الكف عن مناظرته بعد ثباته على
مذهبه وعلى هذا الاصل يخرج ايضا انهم اذا اختلفوا اعني اصحاب النبي عم
كان اجماعا على ان ما خرج من اقوالهم فباطل وكل عصر مثل ذلك ايضا وقال
الكلي فاهذا سكوت ايضا بل اختلافهم يسوغ الاجتهاد من غير
تعيين ولكنا نقول الاجماع من المسلمين حجة لا بعدوه الحق والصواب
بيقين واذا اختلفوا على اقوال فقد اجمعوا على حصر الاقوال في الحادثة
ولا يجوز ان يظن بهم الجهل فلم يبق الا ما قلنا وكذلك اذا اختلف العلماء

قال ليس ذكر الا لاهل المدينة فهم اهل حضرة النبي عم الآن هذه امور زائدة
على الاهلية وما ثبت به الاجماع حجة لا توجب الاختصاص بشيء من هذا
وانما هذا كرامة للامة ولا اختصاص للامة بشيء من هذا باب
شروط الاجماع قال اصحابنا انقراض العصر ليس بشرط لصحة الاجماع حجة وقال
الشافعي هو الشرط ان يموتوا على ذلك لاحتمال رجوع بعضهم لكنا نقول ما ثبت به
الاجماع حجة لا فصل فيه فلا يصح الزيادة عليه وهو نسخ عندنا ولان الحق
لا يعدو الاجماع كرامة لهم لا لمعنى يعقل فوجب ذلك بنفس الاجماع فاذا
رجع بعضهم من بعد لم يصح رجوعه عندنا وقال الشافعي يصح لانه
ما كان ينعقد اجماعهم الا به فلا يبقى الا به ولكنا نقول بعد ما ثبت
الاجماع لم يسعه الخلاف وصار يقينا كرامة وفي الابتداء كان خلافه مانعا
عندنا وقال بعض الناس لا يشترط اتفاقهم بل خلاف الواحد لا يعتبر ولا خلاف
الاقل لان الجماعة احق بالاصابة واولى بالحجة قال عم عليكم بالسواد
الاعظم والجواب ان النبي عم جعل اجماع الامة حجة فما بقي منهم احد يصلح
للاجتهاد والنظر مخالفا لم يكن اجماعا وانما هذه كرامة تثبت على الموافقة
من غير ان نعقل به دليل الاصابة فلم يصلح ابطال حكم الافراد وقد اختلف
اصحاب رسول الله عم وربما كان المخالف واحدا وربما قل عددهم في
مقابلة الجمع الكثير وتاويل قوله عم عليكم بالسواد الاعظم هو عامة المؤمنين

وكلم

١٤٤

وكلم ممن هو امة مطلقة وقد اختلفوا في شرط آخر وهو ان لا يكون مجتهدا مختلفا
في السلف فقد صح القول عن محمد ان ذلك ليس بشرط وان اجماع كل عصر حجة
فيما سبق فيه الخلاف من السلف على بعض اقوالهم وفيما لم يسبق فيه الخلاف
من الصدر الاول فقد صح عن محمد ان قضاء القاضي ببيع امهات الاولاد
ينقض فقال بعض مشايخنا هذا دليل على ان ابا حنيفة رح جعل الاختلاف
الاول مانعا من الاجماع المتاخر وقال بعضهم بل هذا قول ابي حنيفة ان
هذا الاجماع مجتهد فيه وفيه شبهة فينفذ قضاء القاضي ولا ينقض عند الشبهة
اما من اثبت الخلاف فوجه قوله ان المخالف الاول لو كان حيا لما انعقد
الاجماع دونه وهو من الامة بعد موته الا ترى ان خلافه اعتبر لدليله لا لعينه
ودليله باق بعد موته ولان في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة
مثل قول ابن عباس في العول وقد قال محمد رح فيمن قال لامراته انت خلية
ونوى الثلاث ثم وطئها في العدة انه لا يحد لقول عمر رض انها رجعية ولم تعتبر
اجماعهم بعد على الثلاث ووجه القول الآخر ان دليل كون الاجماع حجة لا يوجب اختصاص
الامة بالكرامة بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك انما يتصور من اهل
الاجماع في كل عصر واما قوله ان الدليل باق فهو كذلك لكنه نسخ كنص منزل خالف
القياس واما التضليل فلا يجب لان الرأي يومئذ كان حجة لفقد الاجماع
فاذا حدث الاجماع انقطع الدليل الاول للحال وذلك كالصحابة اذا اختلفوا بالرأي

فلم يعرضوا ذلك على الرسول عم فرد قول البعض لم ينسب صاحبه الى الضلال
وكصلوة اهل قباء بعد نزول النص قبل بلوغ علمهم وانما سقط مخالفة محمد الحق بالشبهة
ومن شرط اجماع من يكون داخلا في اهلية الاجماع وبعض مشايخنا شرط الا
نقراض والصحيح ما قلنا لانه انما صار حجة كرامة تثبت على اتفاقهم فلا تثبت
بدون هذا الشرط

باب حكم الاجماع

حكمه في الاصل ان يثبت المراد به حكما شرعيا على سبيل اليقين ومن اهل الهوى
من لم يجعل الاجماع حجة قاطعة لان كل واحد منهم اعتمد ما لا يوجب العلم
لكن هذا خلاف الكتاب والسنة والدليل المعقول اما الكتاب فان الله
تعالى قال ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين
نوله ما تولى فاوجب هذا ان يكون سبيل المؤمنين حقا يقينا وقال
كنتم خير امة اخرجت للناس الاية والخيرية توجب الحقية فيما اجمعوا
وقال وكذلك جعلناكم امة وسطا فالوسط العدل وذلك ينافي الجور والشهادة
على الناس يقتضي الاصابة والحقية اذا كانت شهادة جامعة للدنيا و
الاخرة وقال عم لا تجتمع امتي على الضلالة وعموم النص ينفي جميع وجوه
الضلالة في الايمان والشرائع جميعا وامر النبي عم ابا بكر ان يصلي بالناس
فقالت عائشة انه رجل رقيق فمر عمر ليصلي بالناس فقال عم ابى
الله ذلك والمسلمون وسئل عن الخيرة فقال ما رآه المسلمون

حسن فهو عند الله حسن واما المعقول فان رسول الله عم خاتم النبيين وشريعته
باقية الى اخر الدهر وامته ثابتة على الحق الى ان تقوم الساعة قال النبي عم
لا يزال طايفة من امتي على الحق ظاهرين حتى تقوم الساعة وقال حتى تقاتل
اخر عصابة من امتي الدجال وانما المراد بالامة من لا يتمسك بالهوى والبدعة
ولو جاز الخطاء على اجماعهم وقد انقطع الوحي بطل وعد الثبات على الحق
فوجب القول بان اجماعهم صواب بيقين كرامة من الله تعالى صيانة لهذا
الدين وهذا حكم متعلق باجماعهم صيانة للدين وذلك جائز مثل القاضي
يقضي في المجتهد برايه فيصير لازما لا يرد عليه نقض وذلك خوف دليل
الاجتهاد صيانة للقضاء الذي هو من اسباب الدين ولا ينكر في
المحسوس والمشروع ان يحدث باجتماع الافراد ما لا يقوم به الافراد
والله اعلم فصار الاجماع كاية من الكتاب او حديث متواتر في وجوب
العلم والعمل به فيكفر جاحده في الاصل ثم هو على مراتب فاجماع الصحابة
مثل الاية والخبر المتواتر واجماع من بعدهم بمنزلة المشهور من الحديث
واذا صار الاجماع مجتهدا فيه في السلف كان كالصحيح من الاحاد والنسخ
في ذلك جائز بمثله حتى اذا ثبت حكم باجماع عصر يجوز ان يجتمع اولئك على
خلافه فينتسخ به الاول ويجوز ذلك وان لم يتصل به التمكين من العمل عندنا على
ما مر ويستوي في ذلك ان يكون في عصرين او عصر واحد اعني به في جواز النسخ

باب بيان سببه وهو نوعان الداعي والناقل

اما الداعي فيصلح ان يكون من اخبار الاحاد والقياس وقال بعضهم لابد من جامع اخر مما لا يحتمل الغلط وهذا باطل عندنا لان الجاب الحكم به قطعا لم يثبت من قبل دليله بل من قبل عينه كرامة للامة وادامة للحجة وصيانة عن تقرر الخطأ على المحجة ولو جمعهم دليل يوجب علم اليقين لصار الاجماع لغوا فثبت ان ما قاله هذا القائل حشو من الكلام واما السبب الناقل الينا قطعا فعلى مثال نقل السنة فقد ثبت نقل السنة بدليل قاطع لا شبهة فيه وقد ثبت بدليل فيه الشبهة فكذلك هذا اذا انتقل الينا اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله كان في معنى نقل الحديث المتواتر واذا انتقل الينا بالافراد مثل قول عبيدة السلماني ما اجتمع اصحاب رسول الله عم على شيء كاجتماعهم على محافظة الاربع قبل الظهر وعلى اسفار الصبح وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وسئل ابن مسعود عن تكبير الجنائز فقال كل ذلك قد كان الا اني رايت اصحاب محمد عم يكبرون اربعا وكما روي في توكيد المهر بالخلوة كان هذا كنقل السنة بالاحاد وهو يقين باصله لكنه لما انتقل الينا بالاحاد اوجب العمل دون علم اليقين فكان مقدما على القياس فهذا امثلة ومن الفقهاء من ابى النقل بالاحاد في هذا الباب وهو قول لا وجه له ومن انكر الاجماع فقد ابطل دينه كله لان مدار اصول الدين كلها ومرجعها الى اجماع المسلمين ٥

باب القياس الكلام في هذا الباب

ينقسم الى اقسام اولها الكلام في نفس القياس والثاني في شرطه والثالث في ركنه والرابع في حكمه والخامس في دفعه ولا بد من معرفة هذه الجملة لان الكلام لا يصح الا بمعناه ولا يوجد الا عند شرطه ولا يقوم الا بركنه ولم يشرع الا لحكمه ثم لا يبقى الا الدفع

باب تفسير القياس

تفسيره هو المراد بظاهر صيغته ومعناه هو المراد بدلالة صيغته ومثاله الضرب موضوع لفعل يعرف بظاهره ومعنى يعقل بدلالته على ما قلنا اما الثابت بظاهر صيغته فالتقدير يقال قست النعل بالنعل اي حذوته به وقدرته به وذلك ان يلحق الشيء بغيره فيجعل مثله ونظيره وقد يسمى ما يجري بين اثنين من المناظرة قياسا وهو ماخوذ من قايسته قياسا وقد يسمى هذا القياس نظرا مجازا لانه من طريق النظر يدرك وقد يسمى اجتهادا لان ذلك طريقه فيسمى به مجازا واما المعنى الثابت بدلالة صيغته فهو انه مدرك في احكام الشرع ومفصل من مفاصله وهذه جملة لا تعقل الا بالبسط والبيان وذلك ان الله تعالى كلفنا العمل بالقياس بطريق وضعه على مثال العمل بالبينات فجعل الاصول شهودا فانها شهود الله تعالى ومعاني النصوص شهادتها وهو العلة الجامعة بين الفرع والاصل ولا بد من صلاحية الاصول وهو كونها صالحة للتعليل كصلاحية الشهود بالحرية والعقل والبلوغ ولا بد من صلاح الشهادة

كصلاح شهادة الشاهد بلفظ الشهادة خاصة وعدالته واستقامته
للحكم المطلوب فكذلك هذه الشهادة ولا بد من طالب للحكم على مثال المدعي
وهو القايس ولا بد من مطلوب وهو الحكم الشرعي ولا بد من مقضي عليه
وهو القلب بالعقل ضرورة والبدن بالعمل اصلا والخصم في مجلس النظر
والمحاجة ولا بد من حكم وهو عين القاضي وهو القلب فاذا ثبت ذلك بقي للمشهود
عليه ولاية الدفع كما في ساير الشهادات هذا مذهب عامة اصحاب النبي عم
وهو مذهب التابعين والصالحين وعلماء الدين فانهم اتفقوا على ان القياس
بالراي على الاصول الشرعية لتعدية احكامها الى ما لا نص فيه مدرك من مدارك
احكام الشرع لا حجة لاثباتها ابتداء وقال اصحاب الظواهر من اهل الحديث
وغيرهم ان القياس ليس بحجة والعمل به باطل وهو قول داود وغيره واختلف
هولاء فقال بعضهم لا دليل من قبل العقل اصلا والقياس قسم منه وقال بعضهم
لا عمل بدليل العقل الا في الامور العقلية دون الشرعية وقال بعضهم هو دليل ضروري
ولا ضرورة بنا اليه لامكان العمل باستصحاب الحال واحتج من ابطل القياس بالكتاب
والسنة والمعقول اما الكتاب قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء
وبقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ومن جعل القياس حجة فلم
يجعل الكتاب كافيا واما السنة فقوله عم لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى
كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا واما المعقول

فلمعنى في الدليل ولمعنى في المدلول اما الدليل فشبهة في الاصل لان النص لم يتطرق
بشيء من ابراز وصف علة للحكم والحكم المطلوب حق الله تعالى فلا يصح اثباته بما هو
شبهة في الاصل مع كمال قدرة صاحب الشرع واما الذي في المدلول فلان
المدلول طاعة الله تعالى ولا يطاع الله بالعقول والآراء الا ترى ان من الشرايع ما لا يدرك
بالعقول مثل المقدرات ومنه ما يخالف المعقول ولا يلزم امر الحروب وذلك
الكعبة وتقويم المتلفات اما على الوجه الاول فلانها من حقوق العباد اما غير القبلة
فلا يشكل واما القبلة فاصله معرفة اقاليم الارض وذلك حق العباد فيبنى على
وسعهم واما على الثاني فلان هذه الامور انما تعقل بوجوه محسوسة
الا ترى ان قيم المتلفات ومهور النساء وامور الحرب تعقل بالاسباب
الحسية وكذلك القبلة فكان نفسا باصله على مثال الكتاب والسنة
وحصل عما قلنا المحافظة على النصوص بمعانيها والزام العمل بالاصل في مواضع
القياس ممكن وذلك دليل دعينا الى العمل به قال تعالى قل لا اجد فيما اوحي
الي محرما الاية وليس كذلك ما ذكرنا من امر الحروب وغيرها لان العمل بالاصل
غير ممكن ولذلك امر القبلة فعملنا بالاجتهاد للضرورة ولا يلزم عليه الاعتبار
بمعنى من القرون المثلات والكرامات لان ذلك امر يعقل بالحس والعيان
وعلى ذلك يحمل ما ورد في الكتاب من الامر بالاعتبار وعلى امر الحرب يحمل مشاورة
النبي عم ولعامة العلماء وائمة الهدى الكتاب والسنة والدليل المعقول وهذا الكثر

ومن نحصى واوضح من ان يخفى وانما نذكر طرفا منه تبركا واقتداء بالسلف قال
تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار والاعتبار رد الشى الى نظيره والعبر فى البيان
قال الله تعالى ان كنتم للرؤيا تعبرون اى تبينون والقياس مثله سواء فان
قيل عندنا انما يصح الاعتبار بامر ثابت بالنص دون الراى وهو ان ذلك
سبب هلاك قوم اونجاتهم ولذلك عندى ههنا اذا ذكرت العلة نصا
مثل قوله عم فى الهرة انها من الطوافين والطوافات تعليل والجواب بيّن
ان شاء الله وقال تعالى ان فى ذلك لايات لقوم يتفكرون ويعقلون ونحو ذلك
وقال ولكم فى القصاص حيوة وهو افناء واماتة فى الظاهر لكنه حيوة من طريق
المعنى بشرعه واستيفائه اما الاول فان من تامل فى شرع القصاص من صلاه
ذلك عن مباشرة سببه فيبقى حيا ويسلم المقصود بالقتل عنه فيبقى حيا فيصير
حيوة لهما اى بقاء عليهما واما فى استيفائه فلان من قتل رجلا صار حربا
على اولياء القتيل وصاروا كذلك عليه فلا يسلم لهم الحيوة الا بقتل القاتل فيسلم
بحيوة اولياء القتيل الاول والعشاير فصاروا احياء وهذا لا يعقل الا
بالتامل واما السنة فاكثر من ان يحصى من ذلك ما روى ان النبى عم حين بعث
معاذا الى اليمن قال له بم تقضى قال بما فى كتاب الله قال فان لم تجد قال اقضى
بما قضى به رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برايى فقال الحمد لله الذى وفق
رسول رسوله وهذا النص بعينه وقد دوينا ما هو قياس بنفسه من النبى عم وعمل

اصحاب النبى عم فى هذا الباب ومناظرتهم ومشاورتهم فى هذا الباب اشهر
من ان يخفى على عاقل مميز فان طعن طاعن فيهم فقد ضل عن سواء السبيل وباين
الاسلام ومن ادعى خصوصهم فقد ادعى امرا لا دليل عليه بل الناس سواء
فى تكليف الاعتبار واجب بنص القران وهو النظر والتامل فيما اصاب
من قبلنا من المثلات باسباب نقلت عنهم لنكف عنها احترازا عن مثله
من الجزاء وكذلك التامل فى حقايق اللغة لاستعارة غيرها لها سائغ والقياس
نظيره بعينه لان الشرع شرع احكاما بمعان اشار اليها كما انزل المثلات
باسباب قصها ودعانا الى التامل ثم الاعتبار وبيان ذلك فى الاصل قوله
تعالى هو الذى اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر فالاخراج
من الديار عقوبة بمعنى القتل والكفر يصلح داعيا اليه واول الحشر دلالة
على تكرار هذه العقوبة وقوله ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا دليل على ان اصابة
النصرة جزاء التوكل وقطع الحيل وان المقت والخذلان جزاء النظر الى القوة
والاغترار بالشوكة الى ما لا يحصى من معانى النص ثم دعانا الى الاعتبار بالتامل
فى معانى النص للعمل به فيما لا نص فيه فلذلك فى مسئلتنا هذه وبيان ذلك فى مسئلة
الربوا وذلك ان النبى عم قال الحنطة بالحنطة اى بيعوا الحنطة بالحنطة لان
الباء كلمة الصاق فدل على اضمار فعل مثل قولك بسم الله ودل عليه قوله عم لا تبيعوا
الطعام بالطعام الا سواء بسواء ودل عليه حديث عبادة ابن الصامت ان النبى عم

قال لا تبيعوا الذهب بالذهب والورق بالورق والحنطة بالحنطة الا سواء
بسواء عينا بعين فمن زاد او استزاد فقد اربى والحنطة اسم علم لمكيل معلوم
وقد قوبل بجنسه وقوله مثلا بمثل حال لما سبق والاحوال شروط اي بيعوا هذا
الوصف والامر للايجاب يكون والبيع مباح فلا بد من صرف الامر الى الحالة التي
هي شرط والمراد بالمثل القدر لما روي في حديث آخر كيلا بكيل فثبت بصيغة
الكلام وقوله والفضل ربوا اسم لكل زيادة وقوله ربوا اسم زيادة هي حرام وهي
فضل مال لا يقابله عوض في معاوضة مال بمال والمراد بالفضل الفضل على القدر لان
الفضل لا يتصور الا بناء على المماثلة القدر بالنص فكذلك الفضل عليها لا محالة
وصار حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر ثم الحرمة بناء على فوات حكم
الامر هذا حكم هذا النص عرفناه بالتامل في صيغة النص فوجب علينا التامل
فيما هو داع الى هذا الحكم مما هو ثابت بهذا النص وهو ايجاب المماثلة عند البيع بينهما
واذا تاملنا وجدنا الداعي اليه القدر والجنس لان ايجاب التسوية بين هذه
الاموال يقتضي ان تكون امثالا متساوية ولن يكون كذلك الا بالجنس
والقدر لان كل موجود من المحدث موجود بصورته ومعناه فانما تقوم
المماثلة بهما فالقدر عبارة عن امتلاء المعيار بمنزلة الطول والعرض فصار
به تحصل المماثلة صورة والجنس عبارة عن مشاكلة المعاني فيثبت به المماثلة
معنى وسقطت قيمة الجودة بالنص وهو قوله عليه السلام جيدها ورديها سواء تبرها وعينها

سواء

سواء بالاجماع فمن باع قفيزا جيدا بقفيز ردي وزيادة فلس انه لا يصح
ولما عرف ان ما لا ينتفع به الا بهلاكه فمنفعته في ذاته ولما صارت امثالا
بالقدر والجنس وسقط اعتبار قيمة الجودة شرطا لا علة لان العدم لا
يصلح علة صارت المماثلة ثابتة بهذين الوصفين وصار ساير الاعيان
فضلا على هذين المتماثلين بالكيل والجنس بواسطة المماثلة فصار شرط
شيء منها في البيع بمنزلة شرط الخمر فيفسد به البيع فهذا ايضا معنى معقول
وهذا النص ليس باثبات بالراي فلم يبق بعد الا الاعتبار وهو انا
وجدنا الارز والدخن والجص وساير المكيلات والموزونات امثالا متساوية
فكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص
بلا تفاوت فلزمنا اثباته على طريق الاعتبار وهو كما ذكرنا في الامثلة ما
بينها وبين هذه الجملة افتراق وحصل بما قلنا اثبات الاحكام بظواهرها
تصديقا واثبات معانيها طمانينة وشرحا للصدور وثبت به تعميم احكام
النصوص وفي ذلك تعظيم حدودها ولزمنا بهذا الاصل محافظة النصوص بظواهرها
ومحافظة ما تضمنت من المعاني التي تعلقت بها احكامها جمعا بين الاصول
والفروع معا وهو الحق وماذا بعد الحق الا الضلال وما للخصم الا التمسك
بالجهل وصار تعليق الحكم بعين المعاني ثابتا بحجة فيها ضرب شبهة في
التعيين احتمالا وجاز وضع الاسباب للعمل على هذا الوجه كالنصوص المحتملة

بصيغتها من الكتاب والسنة وصار الكتاب تبيانا لكل شيء من هذا الوجه

لان ما ثبت بالقياس مضاف اليه فكان اولى من العمل بالحال التي ليست

بحجة فاذا تعذر العمل بالقياس صير الى الحال وثبت ان طاعة الله لا تتوقف

على علم التفسير فصل في تعليل الاصول واختلفوا في هذه الاصول

فقال بعضهم هي غير شاهدة اي غير معلولة الا بدليل وقال بعضهم هي معلولة

بكل وصف يمكن الا بمانع وقال بعضهم هي معلولة لكن لا بد من دليل مميز وهذا

اشبه بمذهب الشافعي والقول الرابع قولنا انا نقول هي معلولة شاهدة الا

بمانع ولا بد في ذلك من دلالة التمييز ولا بد من قيام الدليل قبل ذلك على انه للحال

شاهد ومثال هذا الاختلاف فيما قلنا في تعليل الذهب والفضة بالوزن وانكر الشافعي

التعليل فلا يصح الاستدلال بان النصوص في الاصل معلولة الا باقامة الدليل

في هذا النص على الخصوص انه معلول احتج اهل المقالة الاولى بان النص موجب

بصيغته وبالتعليل ينتقل حكمه الى معناه وذلك كالمجاز من الحقيقة فلا يترك الا

بدليل لان الاوصاف متعارضة والتعليل بالكل غير ممكن وبكل وصف

محتمل فكان الوقف اصلا واحتج اهل المقالة الثانية بان الشرع لما جعل

القياس حجة ولا يصير حجة الا بان يجعل اوصاف النص علة وشهادة

صارت الاوصاف كلها صالحة فصلح لاثبات بكل وصف الا بمانع مثل رواية الحديث

لما كان حجة ولا اجتماع متعذر صارت رواية كل عدل حجة لا يترك الا بمانع فكذلك هذا

ولما صار القياس دليلا صار التعليل والشهادة في النص اصلا فلا يترك بالا

حتمال وانما التعليل لاثبات حكم الفروع فاما النص فيبقى موجبا كما كان

ووجه القول الثالث انه لما ثبت القول بالتعليل وصار ذلك اصلا في النصوص

بطل التعليل بكل الاوصاف لانه ما شرع الا للقياس مرة وللحجة اخرى عند

الشافعي وهذا يسد باب القياس اصلا فوجب التعليل بوصف من الجملة

فلا بد من دليل يوجب التمييز لان التعليل بالمجهول باطل والوصف من الجملة

هو المتيقن بعد سقوط الجملة لكنه مجهول وقلنا نحن ان دليل التمييز

شرط على ما نبين لكنا نحتاج قبل ذلك الى قيام الدلالة على كون الاصل شاهدا

للحال لانا قد وجدنا من النصوص ما هو غير معلول فاحتمل هذا ان يكون

من تلك الجملة لكن هذا الاصل لم يسقط بالاحتمال ولم يبق حجة على غيره وهو

الفرع بالاحتمال ايضا على مثال استصحاب الحال ولا يلزم علينا ان الاقتداء

بالرسول عليه السلام واجب مع قيام الاختصاص في بعض الامور لان الاقتداء بالنبي عليه السلام

انما صار واجبا لكونه رسولا واماما صادقا وهذا الاشبه فيه فلم

يسقط العمل بما دخل من الاحتمال في نفس العمل فاما ههنا فان النصوص نوعان

معلول وغير معلول فيصير الاحتمال واقعا في نفس الحجة ولان الشرع ابتلانا

بالوقف مرة وبالاستنباط اخرى كل ذلك اصلا فلما اعتدلا لم يستقم التعارض

باحد الاصلين فاما الرسول عليه السلام فانما بعث للاقتداء به لا معارض لذلك

فلم يبطل بالاحتمال ومثال هذا الاصل قولنا في الذهب والفضة ان حكم النص
في ذلك معلول فلا يمنع هذا الاستدلال بالاصل وقبول التعليل اصلا في النصوص
بل لا بد من اقامة الدلالة على ان هذا النص بعينه معلول ودلالة ذلك ان هذا
النص تضمن حكم التعيين بقوله عم يدا بيد وذلك من باب الربوا وقد تعلق
ايضا الا يرى ان تعيين احد البدلين شرط جواز كل بيع احترازا عن الدين
بالدين وتعيين البدل الاخر واجب طلبا للاستواء بينهما احترازا عن شبهة
الفضل الذي هو ربوا وقد قال عم انما الربوا في النسيئة وقد وجدنا هذا
الحكم متعديا عنه حتى قال الشافعي في بيع الطعام بالطعام ان التقابض
شرط وقلنا جميعا فيمن اشترى حنطة بعينها بشعير بغير عينه حالا غير موجل
انه باطل وان كان موصوفا لما قلنا ووجب تعيين راس مال السلم بالا
جماع واذا ثبت التعدي في ذلك ثبت انه معلول فلا يعدي بلا تعليل بالاجماع
فقد صح التعدي ولم يكن ما يمنعه واذا ثبت فيه ثبت في مسئلتنا لانه هو بعينه
بل ربوا الفضل اثبت منه وقال الشافعي ان تحريم الخمر معلول فلا بد من اقامة الدليل
عليه ولا دليل عليه من قبل النص بل الدليل دل على خلافه فان النص اوجب تحريم
الخمر بعينها وليس حرمة ساير الاشربة ونجاستها من باب التعدي لكنه
ثبت بدليل فيه شبهة احتياطا ومثال هذا الشاهد لما قبلت شهادته
مع صفة الجهل بحد واحد الشرع بطل الطعن بالجهل وصح الطعن بالرق فلذلك لم

ههنا متى وجدنا النص شاهدا مع ما ذكر من الطعن بطل الطعن ومتى
وقع الطعن في الشاهد بما هو جرح وهو الرق لم يحكم بظاهر
الحرية الا بحجة فلذلك ههنا لا يصح العمل به مع احتمال الا بحجة

باب شرط القياس

وهي اربعة ان لا يكون
الاصل مخصوصا بحكمه بنص اخر وان لا يكون حكمه معدولا به عن القياس
وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص
فيه وان يبقى الحكم في الاصل بعد التعليل على ما كان قبله اما الاول فلانه
متى ثبت اختصاصه بالنص صار التعليل مبطلا له وذلك باطل لانه لا يعارضه
واما الثاني فلان حاجتنا الى اثبات الحكم بالقياس فاذا جاء مخالفا للقياس
لم يصح اثباته به كالنص الناسخ لا يصلح للاثبات واما الثالث فلان القياس
محاذاة بين شيئين فلا ينفعل الا في محله وهو الفرع ولا اصل معا واما التعليل
لاقامة حكم شرعي وفي هذه الجملة خلاف واما الرابع فلما قلنا ان القياس
لا يعارض النص فلا يغير حكمه مثال الاول ان الله تعالى شرط العدد في عامة الشهادات
وثبت بالنص قبول شهادة خزيمة وحده لكنه ثبت كرامة له فلم يصح التعليل
ولذلك ثبت بالنص ان البيع يقتضي محلا مملوكا مقدورا وجوز السلم في الدين
بالنص وهو قوله عم من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل
معلوم وما ثبت بهذا النص الا موجلا فلم يستقم ابطال الخصوص بالتعليل وقال

الشافعي لما صح النكاح لرسول الله عم بلفظ الهبة على سبيل الخصوص بقوله خالصة

لك بطل التعليل وقلنا بل الاختصاص في سلامتها له بغير عوض وفي اختصاص بان

لا تحل لاحد بعده قال الله تعالى وازواجه امهاتهم وقال قد علمنا ما فرضنا

عليهم في ازواجهم وهذا مما يعقل كرامة فاما الاختصاص باللفظ فلا وقد

ابطلنا التعليل من حيث ثبت كرامة وكذلك ثبت للمنافع حكم التقوم و

المالية في باب عقود الاجارة بالنص مخالفا للقياس المعقول لان التقوم و

التمول يعتمد الوجود ليصلح الاحراز والتقوم عبارة عن اعتدال المعاني

وبين العين والمنافع تفاوت في نفس الوجود فلا يصح ابطال الخصوص بالتعليل

ومثال الثاني من الشرط ان اكل الناسي معدول به عن القياس وهو فوات القربة

بما يضاده ركنها وهو القياس المحض وثبت حكم النسيان بالنص معدولا به عن

القياس لا بخصوص صاحب النص فلا يصح التعليل للقياس فهو معدول عنه فيصير

التعليل حينئذ لضد ما وضع له ولم يثبت هذا الحكم في مواقعة الناسي

بالتعليل بل بدلالة النص لانهما سواء في قيام الركن بالكف عنهما لا لان

معنى الحديث لغة ان الناسي غير جان على الصوم ولا على الطعام فكان

الجماع مثله بدلالة النص على ما مر وكذلك ترك التسمية على الذبيحة ناسيا

جعل عفوا بالنص معدولا به عن القياس فلم نحتمل التعليل وكذلك حديث الاعرابي

الذي قال له رسول الله عم كل انت وعيالك كان الاعرابي به مخصوصا بالنص فلم يحتمل

التعليل

التعليل واما المستحسنات فمنها ما ثبت بقياس خفي لا معدولا

واما الاصل اذا عارضه اصول فلا يسمى معدولا لان التعليل

لا ينتفي بعدد من الاصول ولكنه مما يصلح للترجيح على مثال ما قلنا

في عدد الرواة واما الثالث فلعظم هذه الوجوه فقها واعمها نفعا

وهذا الشرط وحده تسمية وجملة تفصيلا من ذلك ان يكون الحكم

المعلول شرعيا لا لغويا ولهذا قلنا ان من علل بالراي لاستعمال

الفاظ الطلاق في باب العتاق كان باطلا لان الاستعارة

باب من اللغة لا ينال الا بالتامل في معاني اللغة وكذلك جواز النكاح

بالفاظ التمليك واستعارة كلمة النسب للتحرير وكذلك التعليل لشرط

التمليك في الطعام في كفارة اليمين باطل عندنا لان الاطعام اسم لغوي

وكذلك الكسوة فلا يكون ما يعقل بالكسوة حكما شرعيا ليصح تعديته

بالتعليل الى غيره بل يجب العمل بحقيقة الاطعام وهو ان يصير المرء طاعما

ثم يصح التمليك بدلالة النص واما الكسوة فاسم لما يلبس لا لمنافع اللبس

فبطل التعليل من كل وجه وكذلك التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة واسم

الخمر لساير الاشربة واسم السارق للنباش باطل لما بينا والثاني من هذه

الجملة التعدية فان حكم التعليل التعدية عندنا فبطل التعليل دونه

وقال الشافعي هو صحيح من غير شرط التعدية حتى جوز التعليل بالثمنية و

احتج بأنّ هذا لما كان من جنس الحج وجب أن يتعلق به الإيجاب
مثل سائر الحج الأكبر أن دلالة لون الوصف علة لا يقتضي تعدية
بل يعرف ذلك بمعنى في الوصف ووجه قولنا أن دليل الشرع لا بد من أن
يوجب علما أو عملا وهذا لا يوجب علما بالاختلاف ولا يوجب
عملا في المنصوص عليه لأنه ثابت بالنص والنص فوق التعليل فلا يصح
قطعه به عنه فلم يبق للتعليل حكم إلا التعدية إلى الفروع فإن قال
إن حكم النص ثابت بالعلة كان باطلا لأن التعليل لا يصلح لتغيير حكم
النص فيه فكيف لإبطاله فإن قيل أن التعليل بما لا يتعدى لا يمنع
التعليل بما يتعدى فيبطل هذه الفائدة ومن هذه الجملة أن يكون
المتعدي حكم النص بعينه من غير تغيير لما ذكرنا أن ثمرة التعليل
التعدي لا غير فأما التغيير فلا فإذا كان التعليل مغيرا كان
ذلك باطلا ومن ذلك ما قلنا أن السلم الحال باطل لأن من شرط جواز
البيع أن يكون المبيع مملوكا موجودا مقدورا والشرع رخص
في السلم بصفة الأجل وتفسيره نقل الشرط الأصلي إلى ما خلفه وهو
الأجل لأن الزمان يصلح للكسب الذي هو من أسباب القدرة
فاستقام خلفا عنه وإذا كان النص ناقلا للشرط فكانت رخصة
نقل لم يستقم التعليل للإسقاط والإبطال لأنه تغيير محض ومن ذلك قولهم

في الخاطئ والمكره أن فعلهما لا يكون فطرا لعدم القصد كفعل الناسي وهذا
تعليل باطل لأن بقاء الصوم مع النسيان ليس لعدم القصد لأن
فوات الركن يعدم الأداء وليس لعدم القصد أثر في الوجود
مع قيام حقيقة العدم الأترى أن من لم ينو الصوم أصلا لأنه لم يشعر
بشهر رمضان لم يكن صائما والقصد لم يوجد لكنه لم يجعل فطرا
بالنص غير معلول على ما قلنا وعلى هذا الأصل سقط فطر الناسي لأن
النسيان أمر جبل عليه الإنسان فكان سماويا محضا فنسب
إلى صاحب الحق فلم يصلح الضمان في حقه فالتعدية إلى الخاطئ وهو
تقصير من الخاطئ أو إلى المكره وهو من جهة غير صاحب الحق من وجه
يكون تغييرا لا تعدية ومن ذلك أن حكم النص في الربوا تحريم متناه
أثبته الخصم فيما لا معيار له غير متناه ومن ذلك قولهم في تعيين النقود
في المعاوضات أنه تصرف حصل من أهله مضاف إلى محله مفيدا
في نفسه ملو الحرمة وصار هذا مثل قولنا في الغصب إنه من أسباب
الملك تبعا لوجوب ضمان الغصب لا أصلا فثبت بشروط الأصل فكان
هذا الأصل مجمعا عليه في الحرمات التي بنيت على الاحتياط فأما
النسب فما بني على مثله من الاحتياط فوجب قطعه عند الاشتباه
ولا يلزم على هذا أن هذه الحرمة لا يتعدى إلى الأخوة والأخوات

فيتمحض لتعيين السلع هذا تغير لحكم الاصل لان حكم الشرع في الاعيان لم
البيع يتعلق به وجوب ملكها لا وجودها وحكم البيع في جانب الاثمان
وجودها ووجوبها معا بدلالة ثبوتها دينا في الذمة بلا ضرورة
وبدلالة جواز الاستبدال بها وهي دين ولم يجعل في حكم الاعيان
فيما وراء الرخصة وبدلالة انه لم يجز هذا النقض بقبض ما
يقابله فاذا صح التعيين انقلب الحكم شرطا وهذا تغيير محض
وقال الشافعي في كفارة اليمين والظهار انه تحرير في تكفير
فكان الايمان شرطه وهذا تغيير بتقييد مطلق مثل اطلاق
المقيد هذا وما اشبهه تغيير للحكم في الفروع وقد صح ظهار الذمي
عند الشافعي فصار تغيير الحرمة المتناهية بالكفارة في الاصل
الى اطلاقها في الفرع الغاية ومن ذلك ما قلنا الى فرع هو نظيره فاما
اذا خالفه فلا وذلك مثل ما قلنا في تعدية الحكم من الناسي فصار تعدية
الى ما ليس بنظيره وعدي حكم التيمم الى الوضوء في شرط النية
وليس بنظيره لان التيمم تلويث وهذا تطهير وغسل وقال الشافعي في
انهم عدى حرمة المصاهرة من الحلال الى الحرام وليس بنظيره في
اثبات الكرامة فقلنا ما عدينا من الحلال الى الحرام لان الوطي ليس
باثارة التحريم حلالا كان او حراما وان الاصل هو الولد المستحق للكرامات

البشر فلما خلق من الماءين تعدى اليهما الحرمات كانهما صار شخصا
واحدا فصار اباؤه وابناؤه كاباءيهما وابنائهما مثل امهاته وبناته
ثم تعدى ذلك الى سببه وهو الوطي فصار عاملا بمعنى الاصل فلم يجز تخصيصه
بمعنى في نفسه وهو الحل ولا ابطال الحكم لمعنى في نفسه وهو الحرمة
وصار هذا مثل قولنا في الغصب انه من اسباب الملك تبعا
لوجوب ضمان الغصب لا اصلا فثبت من شروط الاصل فكان
هذا الاصل مجمعا عليه في الحرمات التي يبنى على الاحتياط فاما
النسب فانبني على مثله من الاحتياط فوجب قطعه عند الاشتباه
ولا يلزم على هذا ان هذه الحرمة لا تتعدى الى الاخوة والاخوات
وغيرهم لان التعليل لا يعمل في تغيير الاصول وهو امتداد التحريم وهذا
مما يلزم امثلة والحصى وقد ذكر قولنا ولا نص فيه لان التعدية
اليه بمخالفة النص مناقضة حكم النص بالتعليل وهو باطل والتعدية
بموافقة النص لغو من الكلام لانه تعريض عن التعليل ومثال ذلك قول
الشافعي في كفارة القتل العمد واليمين الغموس وشرط الايمان
في مصرف الصدقات اعتبارا بالزكوة ومثل شرط التمليك في طعام
الكفارات وشرط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار هذا
كله تعدية الى ما فيه نص بتغييره بالتقييد واما الشرط الرابع وهو

أن يبقى حكم النص على ما كان قبل التعليل فالأثر تغيير حكمه في نفسه بالرأي
باطل كما أبطلناه في الفروع وذكر مثل قول الشافعي في طعام الكفارة
بشرط التمليك أنه تغيير لحكم النص بعينه لأن الإطعام اسم لفعل يسمى
لازمه طعمًا وهو الأكل على ما قلنا ومثل قوله في حد القذف أنه لا يبطل
الشهادة وهذا تغيير لأن النص يوجب أن يكون حكم القذف إبطال
الشهادة حدًا وقد أبطله فجعل بعض الحد حدًا إلى الوقت وما بعده
بعضه وأثبت الرد بنفس القذف دون العجز وهو تغيير
وكذا النص على الجلد وهو تغيير وجعل الفسق مبطلًا للشهادة
والولاية وهو تغيير لأن حكم الفسق بالنص التثبت والتوقف
دون الإبطال ومثله كثير وقال الشافعي أنتم غيرتم حكم النص بالتعليل
فإن نص الربوا يعم القليل والكثير وهو قوله عليه السلام لا
تبيعوا الطعام بالطعام فخصصتم منها القليل بالتعليل والنص أوجب
الشاة في الزكوة بصورتها ومعناها فأبطلتم الحق عن صورتها بالتعليل
والحق المستحق مرعي بصورته ومعناه كما في حقوق الناس وأوجب
النص الزكوة للأصناف المسمين لقوله إنما الصدقات للفقراء
وقد أبطلتموه بجواز الصرف إلى صنف واحد بطريق التعليل
وأوجب الشرع التكبير لافتتاح الصلوة وعين الماء لغسل العين

النجس وقد أبطلتم هذا الواجب بالتعليل والجواب أن هذا وهم أمّا
الأول فلأن الخصوص إنما ثبت بصيغة النص وذلك لأن المستثنى منه
إنما يثبت على وفق المستثنى فيما استثنى من النفي كما قال في الجامع لو قال
ليس لي في الدار إلا زيد فعبدي حر كان المستثنى منه بنو آدم ولو قال
إلا حمار كان المستثنى منه الحيوان ولو قال إلا متاع كان المستثنى
منه كل شيء وههنا استثنى الحال بقوله إلا سواء بسواء واستثناء الحال من
الأعيان باطل في الحقيقة فوجب أن يثبت عموم صدره في الأحوال
بهذه الدلالة وهو حال التساوي والتفاضل والمجازفة ثم استثنى
منها حال التساوي ولن يثبت اختلاف الأحوال إلا في الكثير
فصار التغير بالنص مصاحبًا للتعليل لا به وأما الزكوة فليس
فيها حق واجب للفقير يتغير بالنص لأن الزكوة عبادة محضة فلا يجب
للعباد بوجه وإنما الواجب لله تعالى وإنما يسقط حقه في الصورة
بإذنه بالنص لا بالتعليل لأنه وعد أرزاق الفقراء ثم أوجب مالًا
مسمى على الأغنياء لنفسه ثم أمر بإنجاز المواعيد من ذلك المسمى وذلك
لا يحتمله مع اختلاف المواعيد إلا بالاستبدال كالسلطان يجيز الأولياء
مواعيد كتبها بأسمائهم ثم أمر بعض وكلائه بأن ينجزها من مال بعينه
كان إذنًا بالاستبدال فصار التغيير مجامعًا للتعليل بالنص لا بالتعليل

وإنما التعليل لحكم شرعي وهو كون الشاة صالحة للتسليم إلى الفقير وهذا
حكم شرعي وبيانه أن الشاة تقع لله تعالى بابتداء قبض الفقير قربة مطهرة
فيصير وسخا كالماء المستعمل قال عم يا بني هاشم إن الله تعالى كره لكم أوساخ
الناس وعوضكم منها خمس الخمس وقد كانت النار تنزل في الأمم
الماضية فتحرق المتقبل من الصدقات وأحلت لهذه الأمة بعد أن ثبت
خبثها بشرط الحاجة والضرورة كما تحل الميتة بالضرورة وحرمت على
الغني فصار صلاح الصرف إلى الفقير بعد الوقوع لله بابتداء اليد ليصير
مصروفا إلى الفقير بدوام يده حكما شرعيا في الشاة فعللناه بالتقوم و
عديناه إلى سائر الأموال على موافقة سائر العلل ولما ثبت أن الواجب
خالص حق الله تعالى كان اللام في قوله للفقراء لام العاقبة أي يصير لهم
بعاقبته لأنه أوجب لهم بعدما صار صدقة وذكر بعد الأداء إلى
الله تعالى فصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة و
هذه الأشياء أسباب الحاجة وهم بجملتهم للزكاة مثل الكعبة للصلاة
وكل صنف منهم مثل جزء من الكعبة واستقبال جزء من الكعبة جائز
كاستقبال كلها فلهذا أفسدنا قول الشافعي تغيرا بأن جعل الزكاة
حقا للعباد وهو خطأ عظيم وأما التكبير فما وجب لعينه بل الواجب
تعظيم الله تعالى بكل جزء من البدن واللسان منه لأنه من ظاهر البدن ومن جملته

فوجب

فوجب فعلهما والثناء آلة فعلهما فصار حكم النص التكبير آلة فعله
لكونه ثناء مطلقا فعديناه إلى سائر الأبنية مع بقاء حكم النص وهو
كون التكبير ثناء صالحا للتعظيم وإنما ادعينا هذا دون أن يكون التكبير
بعينه واجبا لأنا وجدنا سائر الأركان أفعالا توجد من البدن
ليصير البدن فاعلا فكذلك اللسان وكذلك استعمال الماء ليس
بواجب بعينه لأن من ألقى الثوب النجس سقط عنه استعمال الماء
ولكن الواجب إزالة العين والماء آلته فإذا عديناه إلى سائر
ما يصلح آلة فقد بقي حكم النص بعينه وهو كون الماء آلة صالحة
للتطهير وهو حكم شرعي وهو أن الماء لا ينجس حال الاستعمال هذا
حكم شرعي في المزيل والطهارة في محل العمل فعديناه إلى الخل ولا يلزم
أن الحدث لا يزول بسائر المائعات لأن عمل الماء لا يثبت في محل الحدث
إلا بإثبات المزال وذلك أمر شرعي ثبت في محل الغسل غير معقول عند
استعمال الماء الذي يوجد مباحا لا يبالي بخبثه فلم يستقم إثباته في أوان
استعمال المائعات بالرأي وهو مما لا يعقل مع أن سائر المائعات يلحقنا
الحرج بخبثها لأنها أموال لا توجد مباحة غالبا ولا يلزم أن الوضوء صح مع
هذا بغير النية لأن التغير ثبت في محل العمل بوجه لا يعقل فبقي الماء عاملا
بطبعه في الوصف الذي يعقل وهذه حدود لا يهتدى لدركها إلا بالتأمل ودرس

نصاف وتعظيم حدود الشرع وتوقير السلف منة من الله تعالى وفضلا ٥

باب ـــــ الركن ركن القياس ما جعل علما على حكم النص
مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده وهو جائز
ان يكون وصفا لازما مثل الثمنية جعلناها علة للزكوة في الحلي والطعم جعله
الشافعي علة للربوا ووصفا عارضا واسما كقوله عم في المستحاضة انه دم
عرق انفجر وهو اسم علم وانفجر صفة عارضة غير لازمة وعللنا بالكيل
وهو غير لازم ويكون جليا وخفيا ويجوز ان يكون حكما كقوله عم سائر عن
الحج ارايت لو كان على ابيك دين وهذا حكم ايضا ويجوز ان يكون
فردا وعددا كما في باب الربوا ويجوز ان يكون في النص وهذا لا يشكل
ويجوز في غيره اذا كان ثابتا به كما في الحديث انه رخص في السلم وهو معلول
باعدام العاقد وليس في النص والنهي عن بيع الابق معلول بالجهالة او العجز عن
التسليم وليس في النص وعلل الشافعي في نكاح الامة على الحرة بارقاق
جزء منه وليس في النص ولكنه ثابت به وانما تثبت هذه الوجوه
لان العلة انما تعرف صحتها باثرها وذلك لا يوجب الفصل واتفقوا
ان كل اوصاف النص بجملتها لا يجوز ان يكون علة واختلفوا في دلالة
كونه علة على قولين فقال اهل الطرد انه يصير حجة بمجرد الاطراد
من غير معنى يعقل وقال ائمة الفقه من السلف والخلف انه لا يصير حجة الا بمعنى

١٥٧

يعقل وهذا المعنى هو صلاح الوصف ثم عدالته وذكر على مثال
الشاهد لا بد من صلاحه بما يصير به اهلا للشهادة ثم عدالته
ليصح منه اداء الشهادة ثم لا يصح منه اداء الا بلفظ خاص واتفقوا
في صلاحه انه انما يراد به ملايمته وذلك ان يكون على موافقة ما جاء
من السلف من العلل المنقولة لانه امر شرعي فيتعرف منه ولا يصح
العمل به قبل الملايمة كما لا يصح العمل بشهادة الشاهد قبل الاهلية
لكن لا يجب العمل به الا بعد العدالة والعدالة عندنا هي بالاثر وانما
نعني بالاثر ما جعل له اثر في الشرع وقال بعض اصحاب الشافعي
عدالته بكونه مخيلا ثم العرض على الاصول احتياطا للسلامة عن
المناقضة والمعارضة وقال بعض اصحابه بل عدالته بالعرض على
الاصول فان لم يرده اصل مناقض ولا معارض صار معدلا وانما
يعرض على اصلين فصاعدا فعلى القول الاول يصح العمل به قبل العرض
وعلى الثاني لا يصح لانه به يصير حجة وعلى القول الاول صار حجة بكونه مخيلا
وانما النقض جرح والمعارضة دفع واحتج اهل المقالة الاولى ان الاثر
معنى لا يعقل فينقل عنه الى شهادة القلب وهو المخيل وهو كالتحري جعل حجة
بشهادة القلب عند تعذر العمل بساير الادلة ثم العرض بعد ذلك للاحتيا
ط
بخلاف الشاهد لانه يتوهم ان يعترض فيه بعد الاهلية ما يبطل الشهادة

من فسق او غيره واما الوصف فلا يحتمل مثله فاذا كان ملائما غير ناب
صار صالحا واذا كان مخيلا كان معدلا ووجه القول الآخر انه اذا
كان على امثال العلل الشرعية كان صالحا كالشاهد ثم قد يحتمل الزيادة
مجروحا فلا بد من العرض على المزكين وهم الاصول ههنا وادنى ذلك
اصل ثم ولا نعتبر وراء ذلك من التزكية بالاحتمال الاثر ووجه قولنا
انا احتجنا الى اثبات صحة ما لا نحس ولا نعاين وهو الوصف
الذي جعل علما على الحكم في النص وما لا نحس فانا نعلم باثره الذي
ظهر في موضع من المواضع الاترى انا نعرف صدق الشاهد باحترازه عن
محظور دينه وذلك مما نعرف وجوده باثره وكذلك نعرف الصانع
استدلالا باثر صنعه وذلك مما نعرف بالبيان والوصف بوجه يجمع عليه
على ما نبين فوجب المصير الى الاثر المحسوس الدال على غير المحسوس فاما
الخيال فامر باطل لانه ظن لا حقيقة له ولانه باطن لا يصلح دليلا على
الخصم ولا دليلا شرعيا ولانه دعوى لا تنفك عن المعارضة لان كل خصم يحتج
بمثله فيما يدعيه على خصمه ودلائل الشرع لا تحتمل لزوم المعارضة كما لا تحتمل
لزوم المناقضة وانما العرض على الاصول فلا نعتبره التعديل الا بالاصول
شهود لا مزكون وانما التزكية من غير تدبر لاحوال الشاهد ومعاينة
وهل يصح التزكية ممن لا خبرة له ولا معرفة له بالشهود فانى فهم بات

الشاهد مبتلى بالطاعة منهي عن المعصية فيتوهم سقوط شهادته
بخلاف الوصف فليس يصح لان الوصف مع كونه ملائما يجوز ان
يكون غير علة لانه لا يصير علة بذاته بل بجعل الشرع اياه علة فكان
من احتماله في اصله اولى من احتماله المعرض على اصله الاترى ان الوصف
لا يبقى علة مع الرجوع وقيام الملائمة والحول عن كلامه لان الاثر معقول من كل
محسوس لغة وعيانا ومن كل مشروع معقول دلالة على ما بينا وانما يظهر
ذلك بامثلة عليكم وذلك مثل قوله عم في الهرة انها ليست بنجسة وانما
هي من الطوافين عليكم تعليل للطهارة بما ظهر اثره وهو الضرورة فانها
من اسباب التخفيف وسقوط الحظر بالكتاب قال الله تعالى فمن
اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم الاية والطوف من اسباب الضرورة
فصح التعليل به لما تتصل به من الضرورة ومثل قوله للمستحاضة انه دم
عرق انفجر توضئي لكل صلوة اوجب بهذا النص الطهارة بالدم بمعنى
النجاسة ولقيام النجاسة اثر في التطهير وعلقه بالانفجار وله اثر
في الخروج لانه غير معتاد والانفجار آفة وفرض لازم فكان له اثر في التخفيف
في قيام الطهارة مع وجوده في وقت الحاجة ومثل قوله عم لعمر وقد
سأله عن القبلة للصائم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان
يضرك تعليل بمعنى مؤثر لان الفطر نقيض الصوم والصوم كف

النفس عن شهوة البطن والفرج وليس في القبلة قضاؤها لا صورة ولا معنى
مثل المضمضة وقال في تحريم الصدقة على بني هاشم ارايت لو تمضمضت بماء ثم
مججته اكنت شاربه فعلل بمعنى موثر وهو ان الصدقة مطهرة للاوزار
فكانت وسخا كالماء المستعمل واختلف اصحاب الرسول عم في الجد
فضربوا فيه بالامثال مثل فروع الشجر وشعب الوادي والانهار و
الجداول واحتج ابن عباس بقرب الحد في القرابة وهذه امور
معقولة باثارها وقد قال عمر رضي الله عنه لعبادة ابن الصامت حين قال ما ارى
النار تحل شيئا اليس يكون خمرا ثم يصير خلا فناكله فعلل بمعنى موثر وهو
تغير الطباع وقال ابو حنيفة في اثنين اشتريا عبدا وهو قريب احدهما
انه لا يضمن لشريكه لانه اعتقه برضاه وللرضا اثر في سقوط العدوان
وقال محمد في ايداع الصبي لانه سلطه على استهلاكه وقال الشافعي
في الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة لانه امر رجمت عليه والنكاح امر
حمدت وهذه اوصاف ظاهرة الاثار وقال الشافعي في النكاح لا يثبت
بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال ولذلك اثر في هذا الحكم
لان المال هو المبتذل فاحتيج فيه الى الحجة الضرورية واما ما ليس
بمال فغير مبتذل فيجب اثباته بالحجة الاصلية وليزداد خطره على ما
هو مبتذل وعلى هذا الاصل جرينا في الفروع فقلنا في مسح الراس انه

مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف لان معنى المسح موثر في التخفيف
في فرض حتى لم يستوعب محله ففي سنته اولى فاما قول الخصم انه ركن
في الوضوء غير موثر في ابطال التخفيف وعللنا في ولاية المناكح
بالصغر والبلوغ وهو المؤثر لانها ما شرعت الا حقا للعاجز كالنفقة
فصح التعليل بالعجز والقدرة للوجود والعدم ولم يلتفت للبكارة
والثيابة في ذلك اثر وقلنا في صوم رمضان انه عين وهذا مؤثر
لان النية في الاصل للتعيين والتمييز وذلك يحتاج الى ذكرها للمزاحمة
دون الانفراد وعلل بانه فرض ولا اثر للفرضية الا في اصابة
المامور وهذا اكثر من ان يحصى فان قيل التعليل بالاثر لا يكون قياسا
لانه لا قياس الا باصل قلنا الاثر لا يكون الا باصل مجمع عليه مثل قولنا
في ايداع الصبي انه سلطه على استهلاكه لان اصله اباحة الطعام على
انا نسمي ما لا اصل له علة شرعية لا قياسا والصحيح انه قياس على ما قلنا
لانه مسكوت لوضوحه

باب

بيان المقالة الثانية وتقسيم وجوهه وهو الطرد اعلم بان الاحتجاج
بالطرد احتجاج بما ليس بدليل ولا حجة ومن عدل عن طريق الفقه الى
القول به افضى به تقصيره الى ان قال لا دليل على الحكم يصلح دليلا وكفى به
فسادا والكلام في الباب قسمان قسم في بيان الحجة والثاني في تقسيم

الجملة وقد اتفق اهل هذه المقالة ان الاطراد دليل الصحة لكنهم اختلفوا
في تفسيره فقال بعضهم هو الوجود عند الوجود في جميع الاصول وزاد
بعضهم العدم مع العدم ايضا وزاد بعضهم ان يكون النص قائما في
الحالين ولا حكم له واحتجوا جميعا بان دلائل صحة القياس لا
تخص وصفا دون وصف وكل وصف بمنزلة نص من النصوص
ولان علل الشرع امارات غير موجبة فلا حاجة بنا الى معنى يعقل
والجواب ان الشرع جعل الاصل شاهدا وذلك لا يقتضي الشهادة
بكل وصف كما جعل الحاكم الناس شاهدا ثم لم يجب ان يكون كل
لفظة شهادة الا بمعنى معقول يوجب تمييزا واما قوله انها امارات
فكذلك في حق الله تعالى فاما في حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام
الى العلل كما نسبت الاجزية الى افعالهم ونسبت الملك الى البيع والقصاص
الى القتل وما يجري مجراه فكانت غير موجبة في الاصل ولكنها جعلت
موجبة شرعا في حقنا على ما يليق بها وهو النسبة اليس انه وجب القصاص
على القاتل فقد مات القتيل باجله واذا كان كذلك لم يكن بد من التمييز
بين العلل والشروط وهو دلالة الاطراد لا يميز وكذلك العدم عند من
لانه يزاحمه الشرط فيه ولان نهاية الطرد الجهل لانه يقال وما يدريك انه
لم يوجد اصل مناقض او معارض وهل ثبت لك ذلك الا بان وقفت

عن الطلب وقد كان يتاتى لك ذلك قبل الطرد واما العدم فليس
بشيء فلا يصلح دليلا وكيف يصلح مع احتمال ان يثبت بعلة اخرى
فلا يصح شرط عدمه الا ترى ان مثل هذا لا يوجد في علل السلف واما
اشتراط ان يكون النص قائما في الحالين ولا حكم له فقد احتج باية
الوضوء وبقوله عم لا يقضي القاضي وهو غضبان انه معلول
بشغل القلب لانه حل له القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب
ولا يحل له القضاء عند شغل القلب بغير الغضب الا ان هذا شرط
لا يكاد يوجد الا نادرا في بعض الاصول ظاهرا فكيف يجعل اصلا
وذلك غير مسلم ايضا لان الحدث ثابت في باب الوضوء بالتعليل
بل بدلالته وصيغته اما الصيغة فلانه ذكر التيمم بالتراب الذي هو
بدل عن الماء معلقا بالحدث وكذلك ذكر الغسل وهو اعظم الطهرين
فقال وان كنتم جنبا فاطهروا وان كنتم مرضى او على سفر الى قوله
فتيمموا والنص في البدل نص في الاصل لانه يفارقه بحاله لا بسببه
واما الدلالة فقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة اي من مضاجعكم
وهو كناية عن النوم والنوم دليل الحدث وهذا النظم والله اعلم
لان الوضوء مطهر فدل على قيام النجاسة فاستغني عن ذكره بخلاف
التيمم والوضوء متعلق بالصلوة والحدث شرطه فلم يذكر الحدث ليعلم انه

سنة وفرض فكان الحدث شرطا لكونه فرضا لا لكونه سنة
فاما الغسل فلا يسن لكل صلوة بل هو فرض خالص فلم
يشرع الا مقرونا بالحدث وكذلك الغضب معلول بشغل القلب
وقط لا يوجد غضب بلا شغل فلا يحل القضاء الا بعد سكونه
واما التعليل للتعدية واما تقسيم هذه الجملة فان اول الاقسام
الاطراد وجودا او وجودا وعدما والذي يليه الاحتجاج
بالنفي والعدم والذي يليه الاحتجاج باستصحاب الحال والذي
يليه الاحتجاج بتعارض الاشباه والذي يليه الاحتجاج بما
لا يستقل الا بوصف يقع به الفرق والذي يليه ان يكون الوصف
مختلفا ظاهر الاختلاف والذي يليه ما لا يشك في فساده
والذي يليه الاحتجاج بان لا دليل اما الاول فلان
الاطراد لا يثبت به الا كثرة الشهود او كثرة اداء الشهادة
وصحة الشهادة لا تعرف بكثرة العدد ولا بتكرير العبارة بل
باهلية الشاهد وعدالته واختصاص ادائه لان الوجود قد
يكون اتفاقا والعدم قد يقع لانه شرط الا يرى ان وجود الشيء
ليس بعلة لبقائه فكيف يصلح علة للوجود في غيره بنفسه
ولذلك وجود الحكم ولا علة لا يصلح دليلا للجواز وجوده بغيره

العلة ولا حكم بنفسه لا يصلح مناقضا لجواز ان يتخلف الحكم لفوت
وصف من العلة ليس بعلة بنفسه فلا يكون مناقضة ولا ذكره
وقد دل عليه التعليل تخصيصا على ما نبين الا ان هذا على
العلل ظاهر فكان مقدما في اقسامه ثم التعليل بالنفي مثل قول
الشافعي في النكاح لا يثبت بشهادة النساء لانه ليس بمال
وفي الاخ لا يعتق لانه ليس بينهما بعضية ولا يلحق المبتوتة
طلاق لانه لا نكاح بينهما ويجوز اسلام المروي بالمروي
لانهما مالان لم يجمعهما طعم ولا ثمنية وهذا في الظاهر خرج على
مثال العلل لكنه لما كان عدما لم يكن شيئا فلا يصلح حجة
للاثبات الا يرى ان استقصاء العدم لا يمنع الوجود
من وجه اخر الا ان يقع الاختلاف في حكم بسبب معين وفي حكم
ثبت دليله بالاجماع واحدا لا ثاني له مثل قول محمد في ولد
المغصوب لانه لم يغصب الولد ومثل قوله فيما لا خمس فيه من اللؤلؤ
لانه لم يوجف عليه المسلمون لان ذكر الخمس لا يوجد بغيره فاما
قوله ليس بمال فلا يمنع قيام وصف له اثر في صحة الاثبات بشهادة
النساء مع الرجال وهو ان النكاح من جنس ما لا يسقط بالشبهات
بل هو من جنس ما يثبت معها فصار فوق الاموال في هذا بدرجة

وكذلك في اخواتها على ما عرف واما الاحتجاج باستصحاب الحال
فصحيح عند الشافعي وذلك في كل حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع
الشك في زواله كان استصحاب حال البقاء على ذلك موجبا يصح
الاحتجاج به على الخصم وعندنا هذا لا يكون حجة للايجاب
لكنها حجة دافعة وعلى ذلك دلت مسائلهم فقد قلنا في الصلح
على الانكار انه جائز ولم نجعل براءة الذمة وهي اصل حجة على المدعي
بل صار قول المدعي معارضا لقوله على السواء والشافعي
جعله موجبا حتى تعدى الى المدعي فابطل دعواه وابطل
الصلح وقلنا في الشقص اذا بيع من الدار فطلب الشريك الشفعة
فانكر المشتري ملك الطالب فيما في يده ان القول قوله ولا تجب
الشفعة الا ببينة وقال الشافعي تجب بغير بينة ولذلك رجل قال لعبده
ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم ولا يدرى ادخل
ام لا ثم اختلفا فان القول قول المولى عندنا لما ذكرنا واحتج
بان الحكم اذا ثبت بدليله بقي بذلك الدليل ايضا الا يرى ان حكم
النص بقي بعد وفات النبي عم حتى تعذر نسخه واحتج باجماعهم
على ان من تيقن بالوضوء لم يلزمه وضوء آخر ويجزيه اداء الصلوة
ما علمه وان شك في الحدث واذا علم بالحدث ثم شك في الوضوء بقي الحدث ولو ثبت ملك الشفيع

باقرار المشتري انه كان له او انه اشتراه من فلان وفلان كان يملكه
وجبت الشفعة وانما يبقى ملكه لعدم ما يزيله ومع ذلك قد
صلحت حجة موجبة وكذلك لو شهد شهود المدعي ان
هذا الشيء كان ملكا له صار حجة موجبة ولنا ان الدليل
الموجب للحكم لا يوجب بقاءه كالايجاد لا يوجب البقاء
حتى صح الافناء وهذا لان ذلك بمنزلة اعراض تحدث فلا يصلح
ان يكون وجود شيء علة لوجود غيره الا يرى ان عدم الملك لا يمنع
الملك وعدم الشرى لا يمنع حدوث الشرى ووجود الملك لا
يمنع الزوال وهذا لا يشكل الا يرى ان النسخ في دلائل الشرع
انما صح لما ذكرنا ولما صارت الدلائل موجبة قطعا بوفاته
عم على تقريرها لم يحتمل النسخ لبقائها بدليل موجب واما فصل
الطهارة والملك بالشرى وما اشبه ذلك فلا يشبه هذا الباب
وذلك من جنس ما يبقى بدليله لان الشرى الملك المؤبد ولذلك حكم
النكاح وكذلك حكم الوضوء والحدث الا يرى انه لا يصلح توقيته
صريحا لكنه يحتمل السقوط بما يعارضه على سبيل المناقضة فقبل
المعارض له حكم التابيد فكان البقاء بدليله وكلامنا فيما ثبت بقاؤه
بلا دليل كحيوة المفقود وكذلك الامر المطلق في حيوة الرسول عم

اغا يتناوله كلها يحتمل التوقيت فتصير في البقاء احتمال فاما حكم
الوضوء والطهارة وحكم الحدث فلا يحتمل التوقيت ولذلك
قلنا جميعًا في رجل اقر بحرية عبدٍ ثم اشتراه انه صحيح على
اختلاف الاصلين اما عندنا فلما قلنا ان قول كل واحد من
العاقدين لا يعدو قائله وعلى قوله قول البائع يرجع الى ما عرف
بدليله وهو الملك فصار حجة على خصمه فاما قول المشتري انه حر
فليس يرجع الى اصل عرف بدليله فلم يكن حجة على خصمه واما الا
حتجاج بتعارض الاشباه فمثل قول زفر في ان غسل المرافق في
الوضوء ليس بفرض لان من الغايات ما يدخل ومنها ما لا يدخل
فلا يدخل بالشك وهذا عمل بغير دليل لان الشك امر حادث
فلا يثبت بغير علة ولانه يقال له اتعلم ان هذا من اي القسمين
فان قال لا فقد جهل فان قال نعم فقد لزمه التأمل والعمل بالدليل
واما الذي لا يستقل الا بوصف يقع به الفرق فباطل مثل قول الشافعي
في مس الذكر انه حدث لانه مس الفرج فكان حدثا كما لو مسه وهو
يبول وهذا ليس بتعليل لا ظاهرا ولا باطنا ولا رجوعا الى اصل
وكذلك قولهم هذا مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض بدل
الكتابة لان اداء بعض البدل عوض مانع فلا يبقى الا الدعوى واما الذي يكون مختلفا

فمثل قولهم فيمن ملك اخاه انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق بالملك
كابن العم وقولهم في الكتابة الحالة انه عقد كتابة لا يمنع من التكفير فكان
فاسدا كالكتابة بالخمر وهذا في نهاية الفساد لان الاختلاف
في ذلك ظاهر فلا يبقى وصف اصلا اما الذي لا يشكل فساده
فمثل قول بعضهم ان السبع احد عدد في صوم المتعة فكان
شرطا لجواز الصلوة كالثلث يريد به قراءة الفاتحة وان الثلث
احد عدد في مدة المسح فلا يجوز به الصلوة كالواحدة وان
الثلاث او الاية ناقص العدد عن السبع فلا تتادى به
الصلوة كما دون الاية ولان هذه عبادة لها تحليل وتحريم
فكان من اركانها ما له عدد سبعة كالحج وكما قال بعض
مشايخنا ان فرض الوضوء فعل يقام في اعضائه فلم يكن النية
شرطا في ادائه كالقطع قصاصا او سرقة وهذا مما لا يخفى
فساده واما الاحتجاج بلا دليل فقد جعله بعضهم حجة للنافي
وهذا باطل بلا شبهة لان لا دليل بمنزلة لا رجل في الدار وهذا
لا يحتمل وجوده فلا دليل كيف احتمل وجوده وكيف صار
دليلا ولا يلزم ما ذكر محمد في العنبر انه لا خمس فيه لانه لم يرد فيه الاثر
لانه قد ذكر انه بمنزلة السمك والسمك بمنزلة الماء ولا خمس في الماء

يعني ان القياس بنفسه ولم يرد اثر نترك به القياس ايضا فوجب
العمل بالقياس وهو انه لم يشرع الخمس الا في الغنيمة ولم توجد ولان
الناس يتفاوتون في العلم والمعرفة بلا شبهة فقول القائل
لم يقم الدليل مع احتمال قصوره عن غيره في درك الدليل لا يصلح حجة
ولهذا صح هذا النوع من صاحب الشرع بقوله قل لا اجد فيما
اوحي الي محرما لانه هو الشارع فشهادته بالعدم دليل قاطع
على عدمه اذ لا يجري عليه السهو ولا يوصف بالعجز فاما البشر
فان صفة العجز يلازمهم والسهو يعتريهم ومن ادعى انه يعرف
كل شيء نسب الى السفه او العته ولم يناظر ومن شرع في العمل بلا
دليل اضطر الى التقليد الذي هو باطل والله اعلم

باب حكم العلة فاما الحكم الثابت بتعليل
النصوص فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب
الرأي على احتمال الخطاء وقد ذكرنا ان التعدية حكم لازم عندنا
جائز عند الشافعي واذا ثبت ذلك قلنا ان جملة ما يعلل له اربعة
اقسام اثبات الموجب او وصفه واثبات الشرط او وصفه
واثبات الحكم او وصفه والرابع هو تعدية حكم معلوم بسببه
وشرطه باوصاف معلومة والتعليل للاقسام الثلاثة الاول باطل

لان التعليل شرع مدركا لاحكام الشرع على ما بيننا وفي اثبات
الموجب وصفته اثبات الشرع وفي اثبات الشرط وصفته ابطال
الحكم ورفعه وما القياس الا اعتبار بامر مشروع فبطل التعليل
لهذه الاقسام جملة وبطل التعليل لنفيها ايضا لان نفيها ليس بحكم
شرعي فبطل هذه الوجوه كلها فلم يبق الا الرابع واما تفسير
القسم الاول فمثل قولهم في الجنس بانفراده انه يحرم النسيئة هذا
خلاف وقع في الموجب للحكم فلا يصح اثباته بالرأي ولا نفيه به
انما يجب الكلام فيه باشارة النص او دلالته او اقتضائه وكذلك
اختلافهم في السفر انه مسقط لشطر الصلوة ام لا لا يصح التكلم
فيه بالقياس بل بما ذكرنا فقلنا في مسئلة الجنس انا وجدنا الفضل
الذي لا يقابله عوض في عقد المعاوضة محرما بما ذكرنا من
العلة ووجدنا هذا حكما يستوي شبهته بحقيقته حتى
لا يجوز البيع مجازفة لاحتمال الربوا وقد وجدنا في
النسيئة شبهة الفضل وهو الحلول المضاف الى صنع
العباد وقد وجدنا شبهة العلة وهو احد وصفي العلة
فاثبتناه بدلالة النص ولذلك قلنا في السفر لان النبي عم
قال ان الله تعالى تصدق عليكم فاقبلوا صدقته وذلك اسقاط

محض فلا يصح رده ولان القصر تعين تخفيفا بخلاف
الفطر في السفر ولان التخيير على وجه لا يتضمن رفقا و
نفعا من صفات الالوهية دون العبودية على ما عرف
فهذه دلالات النص واما صفة السبب فمثل صفة
السوم في الانعام ايشترط للزكوة ام لا ومثل صفة الحل
في الوطء لاثبات حرمة المصاهرة ومثل اختلافهم في صفة
القتل الموجب للكفارة وفي صفة اليمين الموجبة
للكفارة واما اختلافهم في الشرط فمثل اختلافهم
في شرط التسمية في الذبيحة ومثل النكاح لصحة الطلاق
عند الشافعي وله اختلاف في صفته مثل صفة الشهود
في النكاح رجال ام رجال ونساء عدول لا محالة ام شهود
موصوفون بكل وصف ولقولنا ان الوضوء شرط بغير
نية واما الاختلاف في الحكم فمثل اختلافهم في الركعة
الواحدة وفي صوم يوم ا بعض اليوم وفي حرم المدينة
ومثل اشعار البدن واما صفته فمثل الاختلاف في صفة
الوتر وفي صفة الاضحية وفي صفة العمرة وفي صفة حكم
الرهن بعد اتفاقهم انه وثيقة لجانب الاستيفاء وفي اختلافهم

في كيفية وجوب المهر وفي كيفية حكم البيع انه ثابت بنفسه
ام متراخي الى قطع المجلس ولا يلزم اختلاف الناس بالراي
في صوم يوم النحر لانهم لم يختلفوا ان الصوم مشروع في الايام وانما
اختلفوا في صفة حكم النهي وذلك لا يثبت بالراي وانما انكرنا
هذه الجملة اذا لم يوجد له في الشريعة اصل يصح تعليله
فاما اذا وجد فلا باس به الا ترى انهم اختلفوا في التقابض
في بيع الطعام بالطعام وتكلموا فيه بالراي لانا وجدنا لاثباته
اصلا وهو الصرف ووجدنا الجواز بدونه اصلا وهو بيع ساير
السلع فاذا وجد مثله في غيره صحت له التعدية الا ترى
ان من ادعى ايجاب التسمية في الذبيحة شرطا بالقياس
لم يجد له اصلا ومن اراد ايجاب الصوم في الاعتكاف
شرطا بالقياس لم يجد له اصلا ايضا وهذا باب لا يحصى
عدده فرعه فاقتصرنا فيه على الاشارة الى الجمل واما النوع
الرابع فعلى وجهين في حق الحكم وهو القياس والاستحسان
وهذا باب القياس والاستحسان
وكل واحد منهما على وجهين اما احد نوعي القياس فما ضعف
اثره والنوع الثاني ما ظهر فساده واستترت صحته واثره

واحد نوعي الاستحسان ما قوي اثره وان كان خفيا والثاني
ما ظهر اثره وخفي فساده وانما الاستحسان عندنا احد
القياسين لكنه يسمى به اشارة الى انه الوجه الاولى في العمل
به وان العمل بالآخر جائز كما جاز العمل بالطرد وان كان
الاثر اولى منه وللاستحسان اقسام ومنها ما يثبت
بالاثر مثل السلم والاجارة وبقاء الصوم مع فعل الناسي
ومنها ما يثبت بالاجماع وهو الاستصناع ومنها ما ثبت
بالضرورة وهو تطهير الحياض والآبار والاواني وانما
غرضنا ههنا تقسيم وجوه العلل في حق الاحكام ولما
صارت العلة عندنا علة باثرها سمينا الذي ضعف
اثرها قياسا وسمينا الذي قوي اثرها استحسانا
اي قياسا مستحسنا وقدمنا الثاني وان كان خفيا على الاول
وان كان جليا لان العبرة لقوة الاثر دون الجلاء والظهور
الا ترى ان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة وقد ترجح الباطن
لقوة اثره وهو الدوام والخلود والصفوة وتاخر الظاهر
لضعف اثره وكالنفس مع القلب والبصر مع العقل فسقط
حكم القياس بمعارضة الاستحسان لعدمه في التقدير مثال ذلك

ان سؤر سباع الطير في القياس نجس لانه سؤر ما هو نجس
مطلق فكان كسؤر سباع البهائم وهذا معنى ظاهر الاثر
لانهما سواء في حرمة الاكل وفي الاستحسان هو طاهر لان
السبع ليس بنجس العين بدليل جواز الانتفاع به شرعا
وقد ثبت نجاسته ضرورة تحريم لحمه فاثبتنا حكما بين
حكمين وهو النجاسة المجاورة فيثبت صفة النجاسة
في رطوبته ولعابه وسباع الطير تشرب بالمنقار على سبيل
الاخذ ثم الابتلاع والعظم طاهر بذاته خال عن مجاورة
النجس الا ترى ان عظم الميتة طاهر فعظم الحي اولى
فصار هذا باطنا فيعدم ذلك الظاهر في مقابلته
فسقط حكم الظاهر لعدمه وعدم الحكم لعدم دليله لا يعد من
باب الخصوص على ما بيّن في ابطال تخصيص العلل واما
الذي ظهر فساده واستترت صحته واثره فهو القياس
الذي عمل به علماؤنا وقابله استحسان ظهر اثره واستتر
فساده فسقط العمل به مثاله انهم قالوا فيمن تلا آية
السجدة في الصلوة انه يركع بها قياسا لان النص قد ورد
به قال الله تعالى وخر راكعا واناب وفي الاستحسان لا يجوز

لان الشرع امرنا بالسجود والركوع خلافه كما في سجود
الصلوة فهذا اثر ظاهر فاما وجه القياس فمجاز
محض لكن القياس اولى لاثره الباطن والاستحسان
متروك لفساده الباطن وبيانه ان السجود لم يجب عند
التلاوة قربة مقصودة الا ترى انه غير مشروع مستقلا
بنفسه وانما الغرض مجرد ما يصلح تواضعا عند هذه
التلاوة والركوع في الصلوة يعمل هذا العمل بخلاف الركوع
في غير الصلوة وخلاف سجود الصلوة فصار الاثر الخفي
مع الفساد الظاهر احق من الاثر الظاهر مع الفساد الباطن
وهذا قسم عز وجوده فاما القسم الاول فاكثر من ان يحصى
وفرق ما بين المستحسن بالاثر او الاجماع او الضرورة وبين
المستحسن بالقياس الخفي ان هذا يصح تعديته بخلاف
الاقسام الاول لانها غير معقولة الا ترى ان الاختلاف
في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا لان
المشتري لا يدعي عليه شيئا وانما البائع هو المدعي وفي الاستحسان
يجب اليمين عليه لانه ينكر تسليم المبيع بما يدعيه المشتري ثمنا وهذا
حكم قد تعدى الى الوارثين والى الاجارة وما اشبه ذلك

فاما ما بعد القبض فلم يجب يمين البائع الا بالاثر بخلاف
القياس عند ابي حنيفة وابي يوسف فلم يصح تعديته
الى الوارث والى ما بعد هلاك السلعة وانما انكر على اصحابنا
بعض الناس استحسانهم لجهلهم بالمراد واذا صح المراد
على ما قلنا بطلت المنازعة في العبارة وثبت انهم لم يتركوا
الحجة بالهوى والشهوة وقد قال الشافعي في بعض كتبه
استحسن كذا وما بين اللفظين فرق والاستحسان
افصحهما واقواهما والاستحسان بالاثر ليس من باب
خصوص العلل ايضا على ما نبين ان شاء الله تعالى وقولنا
في بيان حكم العلة انه ثابت في الفرع بغالب الراي
على احتمال الخطاء راجع الى فصل من احكام العلل انه لا يثبت
به الحكم قطعا ويبتنى عليه مسائل احوال المجتهد وهذا

باب معرفة احوال المجتهدين ومنازلهم

في الاجتهاد والكلام فيه في شرطه وحكمه اما شرطه فان يحوي
علم الكتاب بمعانيه ووجوهه التي قلنا وعلم السنة
بطرقها ومتونها ووجوه معانيها وان يعرف وجوه القياس
على ما نقضه كتابنا هذا واما حكمه فالاصابة بغالب الراي

حتى قلنا إن المجتهد يخطئ ويصيب وقالت المعتزلة كل مجتهد
مصيب والحاصل أن الحق في موضع الخلاف واحد أم متعدد
فعندنا الحق واحد وقال بعض الناس وهم المعتزلة الحقوق
متعددة وكل مجتهد مصيب فيما أدى إليه اجتهاده ثم اختلف
من قال بالحقوق فقال بعضهم باستوائها في المنزلة وقال
عامتهم بل واحد من الجملة أحق واختلف أهل المقالة
الصحيحة فقال بعضهم إن المجتهد إذا أخطأ كان مخطئا
ابتداء وانتهاء وقال بعضهم بل هو مصيب في ابتداء
اجتهاده ولكنه مخطئ انتهاء فيما طلبه وهذا القول
الآخر هو المختار عندنا وقد روي ذكر عن أبي حنيفة
أن كل مجتهد مصيب والحق عند الله تعالى واحد ومعنى
هذا الكلام ما قلنا احتج من ادعى الحقوق بأن المجتهدين
جميعا لما كلفوا إصابة الحق ولا يتحقق ذلك على ما في وسعهم
إلا أن يجعل الحق متعددا وجب القول بتعدده
تحقيقا لشرط التكليف كما في المجتهدين في القبلة أنهم
جميعا جعلوا مصيبين حتى تأدى الفرض عنهم جميعا ولا
يتأدى الفرض عنهم إلا بالإصابة المأمور بها مع إحاطة

العلم بخطأ من استدبر الكعبة وجاز تعدد الحقوق
في الحظر والإباحة عند قيام الدليل كما صح ذلك عند اختلاف
الرسل وعلى اختلاف الزمان فكذلك عند اختلاف المكلفين
ومن قال باستواء الحقوق قال الكل دليل التعدد لم يوجب
التفاوت ووجه القول الآخر أن استواءها يقطع التكليف
لأنها إذا استوت أصيبت بمجرد الاختيار من غير امتحان
وسقطت درجة العلماء وبطلت الدعوة وسقطت
وجوه النظر ألا يرى أن الاختلاف في اختيار وجوه
كفارة اليمين باطل دون اختياره لمجرد العزيمة صحيح
بلا تأمل فلذلك وجب القول بأن بعضها أحق ووجه
قولنا أن الحق واحد وأن المجتهد يصيب مرة ويخطئ
أخرى قوله تعالى ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما
وإذا اختص سليمان بالفهم وهو إصابة الحق بالنظر فيه
كان الآخر خطأ وقال عم لعمرو بن العاص احكم على أنك
إن أصبت فلك عشر حسنات وإن أخطأت فلك حسنة
وقال ابن مسعود في حديث المفوضة إن أصبت فمن الله
وإن أخطأت فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه

بريئان وقال عمر واذا حاصرتم حصنا فارادوكم
ان تنزلوهم على حكم الله فلا تنزلوهم على حكم الله فانكم
لا تدرون ما حكم الله فيهم وهذا دليل على احتمال
الخطاء ولان تعدد الحقوق ممتنع استدلالا بنفس
الحكم وسببه اما السبب فلانا قلنا ان القياس تعدية
وضع لدرك الحكم فما ليس بمتعدد لا يتعدى متعددا الا انه
يصير تعمم حينئذ فيوجب ذلك ان يكون الحق متعددا بالنص
بعينه وهذا خلاف الاجماع الا يرى انا لو توهمناه غير معلول
لم يكن حكما متعددا وذلك مما لا يحتمله صيغته بيقين فلا تتعدد
بالتعليل وفيه تغييره ويصير الفرع به مخالفا للاصل واما
الاستدلال بنفس الحكم وهو ان الفطر والصوم وفساد
الصلوة وصحتها وفساد النكاح وصحته ووجود
الشيء وعدمه وقيام الاباحة والحظر في شيء واحد
مستحيل الاجتماع ولا يصلح المستحيل حكما شرعيا وصحة التكليف
تحصل بما قلنا من صحة الاجتهاد واصابته ابتداء وقال ابو
حنيفة في مدعي الميراث اذا لم يشهد شهوده انا لا نعلم له وارثا
غيره انه لا يكفل المدعي وهذا شيء احتاط به القضاة

وهو جور سماه جورا وهو اجتهاد لانه في حق المطلوب
ما يل عن الحق وهو معنى الجور والظلم وقال محمد في المتلاعنين
بتلك ثلثا اذا فرق القاضي بينهما نفذ الحكم وقد اخطاء السنة
ودليل ما قلنا من المذهب لاصحابنا في ان المجتهد يخطي و
يصيب في كتب اصحابنا اكثر من ان يحصى واما مسئلة
القبلة فان المذهب عندنا في ذلك ان المتحري يخطي ويصيب
ايضا كغيره من المجتهدين الا يرى انه قال في كتاب الصلوة
في قوم صلوا جماعة وتحروا القبلة واختلفوا فمن علم منهم
حال امامه وهو مخالفه فسدت صلوته لانه مخطئ للقبلة عنده
ولو كان الكل صوابا والجهات قبلة لما فسدت صلوته ولما
كلفوا التحري والطلب كالجماعة اذا صلوا في جوف الكعبة واما
قوله ان المخطئ للقبلة لا يعيد صلوته فلانه لم يكلف اصابة
الكعبة يقينا بل كلف طلبه على رجاء الاصابة لكن الكعبة غير مقصودة
بعينها وانما المقصود وجه الله تعالى واستقبال القبلة ابتلاء
واذا حصل الابتلاء بما في قلبه عن رجاء الاصابة وحصل
المقصود وهو طلب وجه الله سقطت حقيقته الا يرى ان جواز
الصلوة وفسادها من صفات العمل والمخطئ في حق نفس العمل مصيب

فثبت ان مسئلة القبلة ومسئلتنا سواء وهذا عندنا وعند
الشافعي كلف المتحري اصابة حقيقة الكعبة حتى اذا اخطاء
اعاد صلوته فاما من جعله مخطئا ابتداء وانتهاء فقد احتج
بما روينا من اطلاق الخطاء في الحديث ولقوله عم في اسارى
بدر حين نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق الاية لو نزل
بنا عذاب ما نجا الا عمر واحتج اصحابنا بحديث عمرو بن العاص
وبقوله تعالى وكلا اتينا حكما وعلما والحكم والعلم انما اريد
به العمل فاما اصابة المطلوب ففي احدهما وقال عبد
الله لمسروق وما سود كلاكما اصاب وصنيع مسروق احب
الي فيما سبقا في ركعتي المغرب ولان كل مجتهد يكلف بما في
وسعه فاستوجب الاجر على ابتداء فعله وحرم الصواب
والثواب في انتهائه اما لنقص منه او حرمانا من الله تعالى ابتداء
واما قصة بدر فقد عمل به رسول الله عم باشارة ابي بكر فكيف
يكون خطاء الا ان هذا كان رخصة والمراد بالاية على حكم
العزيمة لولا الرخصة والمخطي في هذا الباب لا يضلل ولا يعاتب
الا ان يكون طريق الصواب بينا فيعاتب وانما نسبنا القول
بتعدد الحقوق الى المعتزلة لقولهم بوجوب الاصلح وفي تصويب

كل

٧١

كل مجتهد وجوب القول بالاصلح وبان يلحق الولي بالنبي عم
وهذا عين مذهبهم والمختار من العبارات عندنا ان نقال
ان المجتهد يصيب ويخطي على تحقيق المراد به احترازا عن الاعتزال
ظاهرا وباطنا وعلى هذا ادركنا مشايخنا وعليه مضى اصحابنا
المتقدمون والله اعلم ولو كان كل مجتهد مصيبا لسقطت المحنة
وبطل الاجتهاد ويتصل بهذا الاصل مسئلة تخصيص العلل وهذا
باب فساد تخصيص العلل من اصحابنا
من اجاز تخصيص العلل المؤثرة وذلك بان نقول كانت علتي
توجب ذلك لكنه لم يجب لمانع فصار مخصوصا من العلة بهذا
الدليل واحتج بان التخصيص غير المناقضة لغة وهذا ظاهر
لانه بيان انه لم يدخل لا نقض ولا ابطال وقد صح الخصوص على الكتاب
والسنة دون المناقضة قال ولان المعدول عن القياس بسنة
او اجماع او ضرورة او استحسان مخصوص منه بالاجماع و
لان الخصم ادعى ان هذا الوصف علة فاذا وجد ولا حكم
له احتمل ان يكون العدم لفساد العلة فيتناقض واحتمل ان يكون
العدم لمانع فوجب ان نقبل بيانه ان ابرز مانعا والا فقد تناقض
ولذلك لا نقبل مجرد قول خصم بدليل لاحتمال الفساد بخلاف النصوص

لانها لا تحتمل فسادًا وبنى على هذا تقسيم الموانع وهي
خمسة حسًا وحكمًا مانع يمنع انعقاد العلة ومانع يمنع
تمام العلة ومانع يمنع حكم العلة ومانع يمنع تمام الحكم
ومانع يمنع لزوم الحكم وذكر في الرأي اذا انقطع وتره
او انكسر فوق سهمه فلم ينعقد علة واذا حال بينه وبين
مقصده حائط منع تمام العلة حتى لم يصل الى المحل ومانع
يمنع ابتداء الحكم وهو لن تصيبه فيدفعه ترس او غيره والذي
يمنع تمام الحكم لن يجرحه ثم يداويه فيندمل والذي يمنع لزومه
لن تصيبه فيمرض به ويصير صاحب فراش ثم يصير كالطبع
خامس فيما يعد غالبا بمنزلة من ضرب به الفالج كان مريضا
فان امتد فصار طبعا صار في حكم الصحيح ومثاله من الشرعيات
البيع اذا اضيف الى حر لم ينعقد واذا اضيف الى مال
غير مملوك للبائع يمنع تمام الانعقاد في حق المالك وخيار الشرط
يمنع ابتداء الحكم وخيار الرؤية يمنع تمام الحكم وخيار العيب
يمنع لزوم الحكم والدليل على صحة ما ادعينا من ابطال خصوص
العلل لا بتفسير الخصوص ما مر ذكره لان دليل الخصوص يشبه
الناسخ بصيغته ويشبه الاستثناء بحكمه واذا كان كذلك وقع

التعارض بين النصين فلم يفسد احدهما بصاحبه ولكن
النص العام يلحقه ضرب من الاستعارة بان اريد به بعضه
مع بقائه حجة على ما مر وهذا لا يكون في العلل ابدا
لان ذلك يؤدي الى تصويب كل مجتهد ويوجب عصمة
الاجتهاد عن الخطاء والمناقضة وفي ذكر قول الاصحاب لكن
الحكم انما يتبين بزيادة وصف او نقصانه الذي نسميه
مانعا مخصصا وبزيادته او نقصانه يتبدل العلة فيجب
ان يضاف نسبة العدم الى عدم العلة لا الى المانع اوجب
الخصوص مع قيام العلة وفرق ما بيننا وبينهم في
العلل المؤثرة انهم ينسبون عدم الحكم مع قيام العلة
الى المانع اوجب الخصوص مع قيام العلة فصار كالدليل
الخصوص في بعض ما تناوله العام مع قيام دليل العموم
ونحن ننسب العدم الى عدم العلة لان العلة تنعدم بعدم
وصف العلة او زيادتها والعدم بالعدم ليس من باب
الخصوص وهذا طريق اصحابنا في الاستحسان لان القياس
لم يترك بالنص فقد عدم حكم العلة لعدمها لان العلة لم يجعل
علة في مقابلة النص فبطل حكمها لعدمها لا مع قيامها

بدليل الخصوص بخلاف النصين الذي صدقها لا يفسد صاحبه
فوجب القول بالخصوص وكذلك اذا عارضه اجماع او ضرورة
لم يبق الوصف علة لان في الضرورة اجماعا ايضا والاجماع
مثل الكتاب والسنة واما اذا عارضه استحسان
اوجب عدم الاول لما ذكرنا في باب الاستحسان فصار عدم
الحكم لعدم العلة فلم يكن من باب الخصوص وكذلك نقول في ساير
العلل المؤثرة وبيان ذلك في قولنا في الصايم اذا صب الماء في حلقه
انه يفسد الصوم لان ركن الصوم قد فات ويلزم عليه
الناسي فمن اجاز الخصوص قال امتنع حكم هذا التعليل
ثمه لمانع وهو الاثر وقلنا نحن انعدم لعدم هذه العلة لان
فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع فسقط عنه معنى
الجناية وصار الفعل عفوا فبقي الصوم لبقاء ركنه لا لمانع
مع فوات ركنه ومثل قولنا في الغصب انه لما صار سبب
ملك بدل المال وجب ان يكون سبب ملك المبدل واما المدبر
فانما امتنع حكم هذه العلة فيه لمانع وهو ان المغصوب لا يحتمل
الانتقال فكان هذا تخصيصا وهو باطل وانما الصحيح ما
قلنا ان الحكم عدم لعدم العلة وهو كون الغصب سببا لملك بدل

العين

العين المغصوبة لان ضمان المدبر ليس ببدل عن العين
المغصوبة لكنه بدل عن اليد الفائتة لما قلنا انه ليس
محل للنقل فالذي جعل عندهم دليل الخصوص جعلناه
دليل العدم وهذا اصل هذا الفصل فاحفظه
واحكمه ففيه فقه كثير ومخلص كبير واما يلزم الخصوص
على العلل الطردية لانها قايمة بصيغها والخصوص يرد
على العبارات دون المعاني الخالصة ومن ذلك قولنا
في الزنا انه حرث للولد فاقيم مقامه ولما خلق
من مائهما واجتمعا على الوطي وثبت بينهما شبهة
البعضية بواسطة الولد صارت بناتها وامهاتها
كبناته وامهاته واباؤه وابناؤه كابائها وابنائها
فلزم على هذا انه لم تحرم الاخوات والعمات والخالات
فقال اهل المقالة الاولى انه مخصوص بالنص مع بقاء
العلة وقلنا بل العلل صارت علة شرعا لا بذواتها
وهي لم تجعل علة عند معارضة النص وفي هذا معارضة
لان حكم النص يزداد بامتداد الحرمة الى الاخوات
وغيرهن فلا تبقى علة عند معارضة النص فيكون عدما

الحكم لعدم العلة وليس هذا من باب الخصوص في شيء وهذا
واضح جدا ومن احكم المعرفة واحسن الطوية سهل
عليه تخريج الجمل على هذا الاصل والله اعلم

باب وجوه دفع العلل

قسمان طردية وموثرة وعلى كل قسم ضروب من الدفع
اما العلل الموثرة فانه دفعها بطريق فاسد وبطريق
صحيح اما الفاسد فاربعة اوجه المناقضة وفساد
الوضع وقيام الحكم مع عدم العلة والفرق بين الفرع و
الاصل اما المناقضة فلما قلنا ان الصحيح من العلل ما ظهر
اثره الثابت بالكتاب والسنة وذلك لا يحتمل المناقضة
لكنه اذا تصور مناقضة وجب تخريجه على ما قلنا من
عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع يوجب الخصوص مثل
قولنا مسح في وضوء فلا يسن تكراره كمسح الخف لا يلزم
الاستنجاء لانه ليس بمسح بل ازالة النجاسة الا ترى ان الحدث
اذا لم يعقب اثرا لم يسن مسحه وهذا الذكر في لفظ هذا
الفصل على الاستقصاء وكذلك فساد الوضع لا يتصور بعد
صحة الاثر اذ لا يوصف الكتاب والسنة والاجماع بالفساد

واما عدم العلة وقيام الحكم فلا باس به لاحتمال
علة اخرى الا ترى ان العكس ليس بشرط لصحة العلة
لكنه دليل مرجح واما الفرق فانما فسد لوجوه
ثلاثة احدها ان السائل منكر فسبيله الدفع دون
الدعوى فاذا ذكر في الاصل معنى آخر انتصب
مدعيا والثاني ان دعواه ذلك المعنى الذي لا يصلح للتعدية
الى هذا الفرع لا يمنع التعليل بعلة متعدية فلم يتصل بدعواه
اتصال بهذه المسئلة والثالث ان الخلاف في حكم الفرع ولم يتصل
بما يثبت الفرع الان اذا ان عدم العلة وعدم العلة لا
يصلح دليلا عند مقابلة القدم على ما مر ذكره فلان لا
يصلح دليلا عند مقابلة الحجة اولى واما القسم الصحيح
فوجهان الممانعة والمعارضة

باب الممانعة

وهي اساس النظر لان السائل فسبيله ان لا يتعدى حد المنع
والانكار وهي اربعة اوجه الممانعة في نفس الحجة والممانعة
في الوصف الذي جعله علة موجودا في الفرع والاصل ام لا
والممانعة في شرط العلة والممانعة في المعنى الذي به صار دليلا
اما الاول فلان من الناس من يتمسك بما لا يصلح دليلا مثل

قول الشافعي في النكاح انه ليس بمال فلا يثبت بشهادة الرجال
مع النساء لانا قلنا ان الاحتجاج بالنفي والتعليل به باطل و
كذلك في التمسك بالطرد واما الممانعة في الوصف فلان
التعليل قد يقع بوصف مختلف فيه مثل قولنا في صوم يوم
النحر انه منهي وان النهي يدل على التحقق لان هذا نسخ
عند الخصم والنهي عن الشرعي لا يدل على التحقق عنده ومثل قول
الشافعي في الغموس انها معقودة وذلك اكثر من ان يحصى واما
الممانعة في الشرط فقد ذكرنا شروط التعليل وانما يجب ان يمنع
شرطا منها اما هو شرط بالاجماع وقد عدم في الفرع او الاصل مثل
قول الشافعي في السلم الحال انه احد عوضي البيع فيثبت حالا
وموجلا كثمن المبيع فيقال له لا خلاف ان من شرط التعليل ان
لا يغير حكم النص ولان لا يكون الاصل معدولا به عن القياس
حكمه وانا لا نسلم هذا الشرط ههنا واما الممانعة في المعنى الذي
به صار دليلا فهو ما ذكرنا من انكار ان مجرد الوصف بلا
اثر ليس بحجة عندنا فلا يصح الاحتجاج به من الخصم على من لا
يراه دليلا حتى يبين اثره وسبيله في هذا كله الانكار وانما
يعتبر الانكار معنى لا صورة مثل قولنا في المودع يدعي الرد ان القول

قوله وهو مدعي صورة

باب المعارضة

وليس للسائل بعد الممانعة الا المعارضة وهي نوعان
معارضة فيها مناقضة ومعارضة خالصة واما المعارضة
التي فيها مناقضة فالقلب وهو نوعان ويقابله العكس
وهو نوعان لكن العكس ليس من هذا الباب اما القلب
فله معنيان في اللغة يقوم بكل واحد منهما ضرب من الاعتراض
اما الاول فان يجعل الشيء منكوسا اعلاه اسفله واسفله اعلاه
ومثاله من الاعتراض ان يجعل المعلول علة والعلة معلولا لان
العلة اصل والحكم تابع فاذا قلبته فقد جعلته منكوسا وكان
هذا معارضة فيها مناقضة لان ما جعله المعلل علة لما صار
حكما في الاصل واحتمل ذلك فسد الاصل فبطل القياس
وانما يصح هذا انما يكون التعليل بالحكم فاما بالوصف
المحض فلا يرد عليه القلب مثاله قولهم الكفار جنس يجلد
بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين ومثل قولهم القراءة تكررت
فرضا في الاوليين فكانت فرضا في الاخريين كالركوع والسجود
فقلنا المسلمون انما جلد بكرهم مائة لان ثيبهم يرجم وانما تكرر
الركوع والسجود في الاوليين لانه تكرر في الاخريين

والمخلص في هذا التخريج الكلام مخرج الاستدلال بالشيء على الشيء
يجوز أن يكون دليلاً على شيء وذكر الشيء دليل عليه أيضاً
وإنما يصح المخلص إذا ثبت أنهما نظيران مثل التوأم وذكر مثل
قولنا ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع إذا صح كالحج وقالوا الحج
إنما يلتزم بالنذر لأنه يلتزم بالشروع وقلنا في الثيب الصغيرة إنه
يولى عليها في مالها فيولى عليها في نفسها كالبكر الصغيرة قالوا إنما
يولى على البكر في مالها لأنه يولى عليها في نفسها فقلنا النذر
لما وقع لله تعالى على سبيل التقرب إليه تسبيباً لزمته مراعاته
بابتداء المباشرة وهو منفصل عن النذر وبالشروع حصل فعل
القربة فلأن يجب مراعاته بالثبات عليه أولى وكذلك الولاية
شرعت للعجز والحاجة على من هو قادر على قضاء الحاجة
والنفس والمال والثيب والبكر فيه سواء فأما الجلد والرجم
فليسا بسواء في أنفسهما وفي شروطهما أيضاً حتى افترقا في الثيابة
وكذلك القراءة والركوع والسجود ليسا بسواء لأن القراءة ركن
زائد يسقط بالاقتداء عندنا ويسقط لخوف فوت الركعة
عنده ومن عجز عن الأفعال لم يصلح الذكر أصلاً بخلاف الأفعال
وكذلك الشفع الأول والثاني ليسا بسواء في القراءة ألا يرى أن أحد شطري

القراءة سقطت منه وهو السورة وسقط أحد وصفيه وهو الجهر
فلم يجز بحال ففسد الاستدلال وأما النوع الثاني منه
فهو من قلب الشيء ظهراً لبطن وذلك أن يكون الوصف
شاهداً عليك فقلبته فجعلته شاهداً لك وكان ظهره
إليك فصار وجهه إليك فينقض كل واحد منهما صاحبه
فصارت معارضة فيها مناقضة بخلاف المعارضة
بقياس آخر لأنه يوجب الاشتباه لا الترجيح فلا يوجب
تناقضاً إلا أن هذا لا يكون إلا بوصف زائد فيه تقرير
للأول وتفسير فكان دون القسم الأول مثاله قولهم في صوم
رمضان إنه صوم فرض فلا يتأدى إلا بتعيين النية
كصوم القضاء لكنه إنما يتعين بالشروع وهذا يتعين
قبل الشروع ومثل قولهم في مسح الرأس إنه ركن في وضوء
فيسن تثليثه كغسل الوجه فيقال لهم لما كان ركناً في
الوضوء وجب أن لا يسن تثليثه بعد إكماله بزيادة
كغسل الوجه وبيانه أن مسح الرأس يتأدى بالقليل فيكون
استيعابه تكميلاً للفرض في محله بزيادة عليه بمنزلة التكرار
في الوجه وأما العكس فليس من هذا الباب لكنه لما استعمل

فيقال لهم انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف والثاني معارضة
بزيادة هي تفسير للاول وتقرير له مثل قولنا ان المسح ركن
في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله كالغسل وهذا احد
وجهي القلب على ما قلنا واما الثالث فما فيه نفي لما اثبته الاول
او اثبات لما نفاه لكن بضرب تغير مثل قولنا في اليتيمة انها صغيرة
فتنكح كالتي لها اب فقالوا هي صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة
كالمال وهذا تغيير للاول لان التعليل لاثبات الولاية
لا لتعيين الولي الا ان تحت هذه الجملة نفي ما قال الاول لان ولاية
الاخوة اذا بطلت بطل سايرها بناء عليها بالاجماع
واما الرابع فالقسم الثاني من قسمي العكس على ما بينا ففيه
صحة من وجه وعلى ذلك قلنا الكافر يملك بيع العبد المسلم فيملك
شراءه كالمسلم واما الخامس فالمعارضة في حكم غير الاول
لكن فيه نفي الاول ايضا مثل قول ابي حنيفة في التي نعي اليها
زوجها فنكحت وولدت ثم جاء الاول حيا ان الاول احق
بالولد لانه صاحب فراش صحيح فان عارضه الخصم بان
الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به نسب الولد
كمن تزوج امراة بغير شهود فولدت فهذه المعارضة في الظاهر

في مقابلة القلب الحق به وهو نوعان احدهما يصلح لترجيح
العلل والثاني معارضة فاسدة واصله رد الشيء على سننه
الاول مثل عكس المراة اذا ردت نور البصر بنوره حتى انعكس
فابصر نفسه كان له وجها في المراة وذلك مثل قولنا ما يلتزم بالنذر
يلتزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء وهذا وما اشبهه مما
يصلح لترجيح العلل على ما نذكر ان شاء الله تعالى والنوع الثاني
لم يرد على خلاف سننه مثل قولهم هذه عبادة لا يمضي في فاسدها
فلا يلتزم بالشروع كالوضوء وهذا ضعيف من وجوه القلب
لانه لما جاء بحكم اخر ذهبت المناقضة ولذلك لم يكن من
هذا الباب في الحقيقة ولانه جاء بحكم مجمل لا يصح السائل
الا بطريق الابتداء ولكن المفسر اولى ولان المقصود من
الكلام معناه وما استواؤه مختلف في المعنى سقوطا من وجه
ثبوتا من وجه على التضاد وذلك مبطل للقياس واما
المعارضة الخالصة فخمسة انواع في الفرع وثلاثة في الاصل
اما التي في الفرع فاصح وجوهها المعارضة بضد ذلك الحكم
فيقع بذلك محض المقابلة فيمتنع العمل وينسد الطريق الا
بترجيح مثاله قولهم ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل

فاسدة لاختلاف الحكم الا ان النسب لما لم يصح اثباته من
زيد بعد ثبوته من عمرو صحت المعارضة بما يصلح سببا لاستحقاق
النسب فاحتاج الخصم الى الترجيح بان فراش الاول صحيح
ثم عارضه الخصم بان الثاني شاهد والماء ماءه فتبين
انه فقه المسئلة ومورد الصحة والكلام حق بالاعتبار والحرمة
لان الفاسد شبهة فلا يعارض الحقيقة فيفسد الترجيح واما
المعارضة في الاصل فقيل انه معارضة بمعنى لا تتعدى وذكر
باطل لعدم حكمه ولفساده لعدم تعديه والثاني لا تتعدى
الى فصل مجمع عليه والثالث لا تتعدى الى معنى مختلف
فيه ومن اهل النظر من جوز هذه المعارضة حسنة لاجماع
الفقهاء على ان العلة لهذا فصارتا متدافعتين بالاجماع
فيصير اثباتها لاخرى ابطالا من طريق الضرورة والجواب
لان الاجماع انعقد على فساد هذا المعنى فيه لا لصحة اخر الا كيل
والطعم الصحيح هذا لا غير لكن الفساد ليس لصحة اخر
لكن لمعنى في نفسه فاثبات فساده لصحة اخر باطل فبطلت
المعارضة وكل كلام صحيح في الاصل تذكر على سبيل المفارقة
فاذكر على سبيل الممانعة كقولهم في اعتاق الراهن انه تصرف

من الراهن يلاقي حق المرتهن بالابطال فكان مردودا
كالبيع فقالوا المعنى في البيع انه يحتمل الفسخ بخلاف العتق
والوجه فيه ان نقول ان التعليل لتعدية حكم النص دون
تغييره وانا لا اسلم وجود هذا الشرط ههنا وبيانه ان
حكم الاصل وقف ما يحتمل الرد والفسخ واثبات في الفرع بطلان
اصلا ما لا يحتمل الرد والفسخ وكذلك اعتبروا باعتاق
المريض لان حكم الاجماع ثمة توقف العتق ولزوم اعتاق
واثبت في حديث البطلان اصلا فان ادعى في الاصل
حكما غير ما قلنا لم نسلم ومن قولهم قتل ادمي مضمون
فيوجب المال كالخطاء فيقال المعنى في الخطاء ان المثل
غير مقدور عليه وسبيله ما قلنا لا نسلم تمام شرط القياس
وتغييره لان حكم الاصل شرع المال خلفا عن القود وانت
جعلته من احاله وقد بينا ان المناقضة لا ترد على العلل
المؤثرة بعد صحة اثرها وانما يتبين ذكر بوجوه اربعة

وهذا باب بيان وجوه دفع المناقضة

وحاصل ذكر المجيب متى امكنه الجمع بين ما ادعاه علة
وبين ما يتصور مناقضة بتوفيق يتبين بطلان المناقضة

كما تكون ذكر المناقضات في مجلس القضاء من الدعوى
والشهادة ومن الشهادات انه متى احتمل التوفيق وظهر
ذكر بطل التناقض اما الاول فالوصف الذي جعل علة
والثاني بمعنى الوصف الذي صار به الوصف علة وهو
دلالة اثره والثالث بالحكم المطلوب بذكر الوصف والرابع
بالغرض المطلوب بذكر الحكم اما الاول فظاهر مثل قولنا
في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف ولا يلزم
الاستنجاء لانه ليس بمسح لكنه ازالة النجاسة الا يرى انه
اذا احدث فلم يتلطخ به بدنه لم يكن المسح سنة وكذلك
قولنا في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من بدن
الانسان فكان حدثا كالبول ولا يلزم اذا لم يسل لانه طاهر
وليس بخارج لان تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق دما
فاذا زال الجلد كان ظاهرا لا خارجا الا يرى انه لا
يجب به الغسل بالاجماع واما الدفع بمعنى الوصف فانما
يصح لان الوصف لم يصر حجة بصيغته وانما صار حجة
بمعناه الذي يعقل به وذكر فخر بان احدهما ثابت
بنفس الصيغة ظاهرا والثاني بمعناه الثابت به دلالة

على ما ذكرناه فيما سبق فكان ثابتا به لغة فصح الدفع
به كما صح بالقسم الاول فكان دفعا بنفس الوصف وهذا
الحق وجهي الدفع لكن الاول اظهر فبدانا به وذلك
مثل قولنا مسح في وضوء فلم يكن التكرار فيه مسنونا كمسح
الخف ولا يلزم الاستنجاء لان معنى المسح تطهير حكمي
غير معقول وفي التكرار توكيد التطهير فاذا لم يكن مرادا
بطل التكرار الا يرى انه يتادى ببعض محله بخلاف
الاستنجاء لانه لازالة عين النجاسة وفي التكرار توكيده
الا يرى انه لا يتادى ببعضه فصار ذكر نظير الغسل
وهذا معنى ثابت باسم المسح لغة وكذلك قولنا انه نجس
خارج فكان حدثا كالبول ولا يلزم اذا لم يسل لان ما
سال منه نجس اوجب تطهيرا حتى وجب غسل ذلك
الموضع فصار بمعنى البول وهذا غير خارج اذا لم
يسل حتى لم يتعلق به وجوب التطهير واما الدفع
بالحكم فمثل قولنا في الغصب انه سبب لملك البدل فكان
سببا لملك المبدل ولا يلزم المدبر لانا جعلناه سببا فيه
ايضا لكنه امتنع حكمه لمانع كالبيع يضاف اليه ومثل قولنا

في الجملة الصائل لما المصول عليه اتلفه لاحياء نفسه
والاستحلال لاحياء المهجة لا ينافي عصمة المتلف
كما اذا اتلفه دفعا للمخمصة ولا يلزم مال الباغي وما يجري
مجراه لان عصمته لم تبطل بهذا المعنى فكان طردا
لا نقضا وكذلك متى قلنا في الدم انه نجس خارج فكان
حدثا لم يلزم دم الاستحاضة لانه حدث ايضا لكن
عمله امتنع لمانع واما الرابع مثل قولنا نجس خارج فلا
يلزم دم الاستحاضة ودم صاحب الجرح الدائم لان
غرضنا التسوية بين هذا وبين الخارج من المخرج المعتاد
وذلك حدث فاذا لزم صار عفوا لقيام وقت الصلوة
فكذلك هذا وكذلك قولنا في التامين انه ذكر فكان سنته
الاخفاء ولا يلزم الاذان وتكبيرات الامام لان غرضنا
ان اصل الذكر الاخفاء فكذلك اصل الاذان والتكبيرات
الا ان في تلك الاذكار معنى زائدا وهو انها اعلام فلذلك
اوجب فيها حكما عارضا الا ترى ان المنفرد والمقتدي
لا يجهر بالتكبير ومن صلى وحده اذن لنفسه وهذا معنى قول
مشايخنا في الدفع انه لا تفارق لا صل لكن ما قلنا ابين في وجه

الدفع

الدفع والله اعلم واذا قامت المعارضة كان السبيل فيه
الترجيح وهذا

باب الترجيح

الكلام في هذا الباب اربعة اضرب احدها في تفسير الترجيح و
معناه لغة وشريعة والثاني في الوجوه التي يقع بها الترجيح
والثالث بيان المخلص في تعارض وجوه الترجيح والرابع
في الفاسد من وجوه الترجيح اما الاول فان الترجيح عبارة عن
فضل احد المثلين على الاخر وصفا فصار الترجيح بناء على
المماثلة وقيام التعارض بين مثلين يقوم بهما التعارض
فاما بوصف هو تابع لا يقوم به التعارض بل ينعدم
في مقابلة احد ركني التعارض واصل ذلك رجحان
الميزان وذلك ان يستوي الكفتان بما يقوم به التعارض
من الطرفين ثم ينضم الى احدهما شيء لا يقوم به التعارض
ولا يقع به الوزن لولا الاصل فيسمى ذلك رجحانا
كالدانق ونحوه في العشرة واما الستة والسبعة اذا ضم
الى احدى العشرتين فلا الا ترى ان ضد الترجيح التطفيف
وذلك بنقصان في الوزن والكيل بوصف لا يقوم به
التعارض ولا يعدم اصل التعارض وكذلك معنى الترجيح شرعا

الا ترى انا جوزنا فضلا في الوزن في قضاء الديون وانعدم
وزن والرجحان ولم نجعله هبة فان كان ذلك اكثر مما يقع به
الترجيح وكان من قبيل ما يقع به التعارض بصفة التطفيف
صار هبة فكان باطلا ولهذا قلنا ان الترجيح لا يقع
بما يصلح علة بانفراده كرجل اقام شاهدين على عين
~~وانما يقع بوصف~~ واقام آخر اربعة لم يترجح لان ذلك
علة انضم الى مثلها فلم يصلح وصفا وانما يقع الترجيح بوصف
مؤكد لمعنى الركن ولذلك لم يقع الترجيح بشاهد ثالث على
الشاهدين لانه لا يزيد الحجة قوة ولا الصدق توكيدا ولهذا
قالوا ان القياس لا يترجح بقياس آخر ولا الحديث بحديث
آخر ولا القياس بالنص ولا نص الكتاب بنص آخر وانما
يترجح النص بقوة فيه على ما مر ذكره حتى صار الحديث
المشهور اولى من الغريب لان الشهرة توجب قوة في اتصاله
بالرسول عم وكذلك اذا جرح رجل رجلا جراحة وجرحه آخر
جراحات فمات منها وذكر خطأ ان الدية لهما نصفين
ولا يترجح صاحب الجراحات حتى يجعل وحده قاتلا لان
كل جراحة تصلح علة معارضة فلم يصلح وصفا يقع به الترجيح

ولذلك قلنا نحن في الشفيعين في الشقص الشايع المبيع بسهمين
متفاوتين انهما سواء في استحقاقه لان كل جزء من اجزاء
السهم علة صالحة لاستحقاق الجملة فقامت المعارضة
بكل جزء ولا فرق فلم يصلح شيء منه وصفا لغيره وقد وافقنا
الشافعي على هذا الا انه لم يرجح صاحب الكثير ايضا لكنه جعل
الشفعة من مرافق الملك كالثمر والولد فجعله منقسما على قدر
الملك وكان هذا منه غلطا بان جعل حكم العلة متولدا
من العلة او منقسما على اجزائها واجمع الفقهاء في ابني
عم احدهما زوج المرأة ان التعصيب لا يترجح بالزوجية
بل يعتبر كل واحد علة بانفراده وقال عامة الصحابة في ابني
عم احدهما اخ لام ان السدس له بالاخوة والباقي بينهما بالتعصيب
خلافا لابن مسعود رض ولم يجعلوا الاخوة
ترجيحا لما كانت علة بانفرادها لا تصلح وصفا لانها
اقرب من العمومة بخلاف الاخوة لام فانها جعلت
وصفا للاخوة لاب لان هذه الجهة تابعة والمنزل
القد والواجب طلب الرجحان من قبل الاوصاف مثل
العدالة في الشاهد وما يجري مجراها واما القسم الثاني

فعلى اربعة اوجه الترجيح بقوة الاثر والترجيح بقوة ثباته على
الحكم المشهود به والترجيح بكثرة اصوله والترجيح بالعدم
عند عدمه اما الاول فلان الاثر معنى الحجة فمهما قوى كان
اولى لفضل وصف في الحجة على مثال الاستحسان في معارضة
القياس وهو كالخبر لما صار حجة بالاتصال ازداد
قوة بما يزداد قوة في ذلك المعنى بضبط الراوي واتقانه
وسلامته عن الانقطاع على ما مر ذكره وليس كذلك فضل
عدالة بعض الشهود على عدالة بعض لانه ليس بذي
حد ولا متنوع بل هو التقوى ولا وقوف على حدوده
مثاله ما قلنا في طول الحرة انه لا يمنع الحر من نكاح الامة
وقال الشافعي يمنع لانه يرق ماءه على غنية وذلك حرام
على كل حر كالذي تحته حرة وهذا وصف بين الاثر
قلنا انه جائز لانه نكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا دفع
اليه مهرا يصلح للحرة والامة جميعا فكان نوع من شيئ
فيملكه الحر كسائر الانكحة وهذا اقوى لان الحرية
من صفات الكمال واسباب الكرامة والرق من اسباب
تنصيف الحل فيجب ان يكون الرقيق في النصف مثل الحر في الكل

فاما ان يزداد اثر الرق في تنصيف حله فلا وهذا اثر ظهرت
قوته ويزداد وضوحا بالتامل في احوال البشر الا يرى
انه حل لرسولنا عليه السلام التسع او الى ما لا يتناهى لفضله وشرفه
فاما ما ذكره من الاثر فضعيف حقيقته الارقاق دون
التضييع وذلك جائز بالعزل باذن الحرة فالارقاق اولى
وضعيف باحواله فان نكاح الامة جائز لمن يملك سرية
يستغني بها عنه ومن ذلك قولهم في نكاح الامة الكتابية
انه لا يجوز للمسلم لان الرق من الموانع وكذلك الكفر
فاذا اجتمع الحق بالكفر الغليظ ولا ضرورة انقطعت
باحلال الامة المسلمة وقلنا نحن لا باس به لانه دين
يصح معه نكاح الحرة فكذلك نكاح الامة كدين الاسلام
وهو نكاح يملكه العبد المسلم وهذا اثر ظهرت قوته لما
قلنا ان اثر الرق في التنصيف فيما يقبله كما قيل في
الطلاق والعدة والقسم والحدود وذلك يختص بما
يقبل العدد من الاحكام ونكاح المراة في نفسه مقابلا
بالرجال ليس بمتعدد فلا يحتمل التنصيف لكنه ذو احوال
متعددة وهي التقدم والتاخر والمقارنة فيصير متقدما

ولم يصح متأخرا قولا بالتنصيف وبطل مقارنا لأنه
لا يحتمل التنصيف فغلب التحريم كالطلاق الثلاث
أو لا قراء أنها صارت ثنتين بالرق لما قلنا فهذا
وصف قوي أثره ولذلك قلنا في الحر إذا نكح أمة
على أمة أنه صحيح كالعبد إذا فعله وضعف أثر وصفه
لأن الرق ليس من أسباب التحريم لكنه من أسباب
التنصيف كرق الرجال لم يحرم على الرجل شيئا حل للحر
لكنه أثر في التنصيف وقد جعل الرق من أسباب
فضل الحل وهذا عكس المعقول ونقض الأصول ودين
الكتابي ليس من أسباب التحريم أيضا وأثرهما مختلف
أيضا فلا يصلح أن يجعلا علة واحدة وعند مسلم له أن يكون
نكاح الأمة في حكم الجواز ضروريا لكنه في حكم الاستحباب
مثل نكاح الحرة الكتابية لما قلنا من سقوط حرمة الإرقاق
ومثاله أيضا ما قال الشافعي في إسلام أحد الزوجين
أنه من أسباب الفرقة عند انقضاء العدة لا بنفسه ولذلك
الردة سوى بينهما وهذا وصف ضعيف الأثر لا يخفى على
أحد وقلنا نحن إن الإسلام ليس من أسباب الفرقة لأنه من أسباب

العصمة وبقاء الأمر على ما كان ليس من أسبابه أيضا
بالإجماع فوجب إثبات الحكم مضافا إلى سبب جديد
وهو فوات أغراض النكاح مضافا إلى امتناع الآخر
عن أداء الإسلام حقا للذي أسلم فهو سبب ظاهر الأثر
كما في اللعان والإيلاء والجب والعنة وأما الردة فمنافية
لأنها من أسباب زوال العصمة وذكر امويتين ولا يلزم إذا
ارتدا معا لأنا أثبتنا حكمه بنص آخر وهو إجماع الصحابة
والقياس ليس بحجة في معارضة الإجماع فكان حال الا
تفاق دون حال الاختلاف فلم يصح التعدية الذي يفاد
حكمين وضعف أثر قوله إن الردة غير منافية بدلالة
ارتدادهما لأنا وجدنا اختلاف الدين يمنع ابتداء
النكاح والاتفاق على الكفر لا يمنع ومثاله قوله في مسح الرأس
إنه ركن في وضوء وهذا ضعيف الأثر الركنية لا تؤثر
في التكرار ولا يختص به فقد شرع تكرار المضمضة وأثر
المسح في التخفيف بين لا شبهة فيه قوي لا ضعف فيه
وهذا الكلام لا يخفى وأما الثاني فهو قوة ثباته على
الحكم المشهود به فإن الأثر إنما صار أثرا لرجوعه إلى

الكتاب والسنة والاجماع فاذا ازداد ثباتاً ازداد
قوةً بفضل معناه وذلك قولنا في مسح الراس انه مسح
فهذا اثبت في دلالة التخفيف من قولهم ركن في دلالة
التكرار الا يرى ان الركن وصف عام في الوضوء وفي
اركان الصلوة وغيرها وهي الركوع والسجود وكان
من قضية الركن اكماله بالاطالة في الركوع والسجود لا
تكراره ووجدنا في الباب ما ليس بركن ويتكرر وهو
المضمضة والاستنشاق واما اثر المسح في التخفيف فثابت
لازم لا محالة في كل ما لا يعقل تطهيراً كالتيمم ومسح الخف
ومسح الجباير ومسح الجوارب وكذلك قولنا في صوم رمضان
انه متعين اولى من قولهم صوم فرض لان الفرضية لا
توجب الا الامتثال به لا التعيين لا محالة وذلك وصف
خاص في الباب فاما التعيين فلازم حتى تعدى الى
الودائع والغصوب ورد البيع الفاسد وعقد الامانات
ونحوها فكان اولى وكذلك قولنا في المنافع انها لا
تضمن مراعاة لشرط ضمان العدوان بالاحتراز عن
الفضل اولى من قولهم ان ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف تحقيقاً

ليجبروا اثبات المثل تقريباً وان كان فيه فضل لانه فضل على المتعدي او اهدار
على المظلوم ولانه اهدار وصف او اهدار اصل فكان الاول اولى
لان التقييد بالمثل واجب في كل باب كما في الاموال والصيام
والصلوات وغيرها ووضع الضمان في المعصوم امر
جائز مثل العادل يتلف مال الباغي والحربي يتلف مال المسلم
والفضل على المتعدي غير مشروع وهذا لانه وان قيل فانه حكم شرعي والجور
ينسب الى صاحب الشرع بغير واسطة ونسبة الجور
اليه بواسطة فعل العبد باطل ولان الاثم مضاف الى عجزنا
عن الدرك وذلك سائغ حسن ولان الوصف وان قل فايت اصلاً
بلا بدل والاصل وان عظم ففايت الى ضمان في دار الجزاء
فكان تاخيراً والاول ابطالاً والتاخير اهون من الابطال
وهذا كذلك في عامة الاحكام فاما ضمان العقد فحكم باب خاص
فكان ما قلنا اولى واما الثالث فهو كثرة الاصول فهو
جنس لا نهاية في السنن وهو قريب من القسم الثاني من
هذا الباب واما الرابع فهو العكس الذي ذكرناه وهو
اضعف وجوه الترجيح لان العدم لا يتعلق به حكم لكن الحكم
اذا تعلق بوصف ثم عدم عند عدمه كان ذكراً واضحاً لصحته فصلح ان

يدخل في أقسام الترجيح وذكر مثل قولنا في مسح الرأس إنه مسح فلا
ينعكس بما ليس بمسح وقولهم ركن لا ينعكس في المضمضة
تتكرر وليست بركن وكذلك قولنا في الأخوة إنها قرابة محرمة
للنكاح لإيجاب العتق أحق من قولهم يجوز وضع زكوة أحدهما
في الآخر لأن ما قلنا ينعكس في بني الأعمام وقولهم لا ينعكس
لأن وضع الزكوة في الكافر لا يحل ولا يجب به عتق وكذلك
قولنا في بيع الطعام بالطعام إنه مبيع عين فلا يشترط قبضه
أولى من قولهم مالان لو قوبل كل واحد منهما بجنسه
حرم ربوا الفضل لأنه ينعكس ببدل الصرف ورأس مال
السلم لأنه دين بدين ولا ينعكس تعليله في بيع السلم
لم يشتمل أموال الربوا ومع ذلك وجب فيه القبض احترازا عن
الكالي بالكالي وأما القسم الثالث فإن الأصل في ذلك أن كل مو
جود مما يحتمل الحدوث موجود بصورته ومعناه الذي هو
حقيقة وجوده ويقوم به أحواله الحادثة على وجوده فإذا
تعارض ضربا ترجيح أحدهما في الذات والثاني في الحال على مضادة
الوجه الأول كان الرجحان في الذات أحق منه في الحال لوجهين
أحدهما أن الذات أسبق من الحال فيصير كاجتهاد أمضي حكمه لا يحتمل

النسخ بغيره والحال قائمة بالذات فلو اعتبرناه على مضادة
الأول كان ناسخا للأول مبطلا له والتبع لا يصلح مبطلا للأصل ولا
ناسخا له وهذا عندنا والشافعي خفي عليه هذا الحد وهو
معذور فيه من زلل القدم والمصيب في مواكب الزلل مأجور
وبيانه فيما هو موضع الإجماع قولنا في ابن ابن الأخ لأب وأم
أولى أنه أحق بالتعصيب من العم لأن هذا راجح في ذات
القرابة والعم راجح حالا وكذلك العمة لأم مع الخالة لأب وأم
أحق بالثلثين في الثلث للخالة لأنها راجحة في ذات القرابة
والخالة راجحة حالا وابن الأخ لأب وأم أحق من ابن الأخ لأب
لاستوائهما في الذات فترجح بالحال وابن ابن الأخ لأب وأم
لا يرث مع ابن الأخ لأب لرجحانه في الذات ومثله كثير وعلى
هذا قال أصحابنا في مسائل صنعة الغاصب في الخياطة والصباغ
والطبخ والشي ونحوها أنه ينقطع حق المالك لأن الصنعة قائمة
بذاتها من كل وجه ولا يضاف حدوثها إلى صاحب العين
وأما العين فهالكة من وجه وهي من ذكر الوجه مضاف إلى
صنعة الغاصب فصارت الصنعة راجحة في الوجود و
قال الشافعي صاحب الأصل أحق لأن الصنعة باقية

بالمصنوع تابع له والجواب عنه ما قلنا إن البقاء حال بعد
الوجود فإذا تعارضا كان الوجود أحق من البقاء وكذلك
على هذا قلنا في صوم رمضان وفي كل صوم عين إنه يجوز بالنية
من النهار قبل انتصافه لأنه ركن واحد تعلق جوازه بالعزيمة
فإذا وجدت العزيمة في البعض دون البعض تعارضا فرجحنا
بالكثرة وقال الشافعي بل يرجح الفساد احتياطا في العبادة
والجواب ما ذكرنا أن هذا يؤدي إلى نسخ الذات بالحال
وعلى هذا قال أبو حنيفة في رجل له خمس من الإبل السائمة
مضى من حولها عشرة أشهر ثم ملك ألف درهم ثم تم حول الإبل
فزكاها ثم باعها بألف درهم إنه لا يضمها إلى الألف التي عنده
لكنه يستأنف الحول فإن وهبت له ألف ضمها إلى الألف
الأولى لأنها أقرب فإن تصدق في ثمن الإبل فرجح الضم
الربح إلى أصله وإن بعد عن الحول ولا يعتبر الرجحان بالاحتياط
في الزكاة لما قلنا إن الألف الربح متصل بأصله ذاتا متصل بالألف
الأخرى حالا والذات أحق من الحال والله أعلم وإنما
ذكرنا من هذه الأقسام أمثلة معدودة لتكون أصلا
لغيرها من الفروع وأما الرابع فعلى أربعة أوجه ترجيح القياس

بقياس آخر وما يجري مجراه على ما قلنا والثاني الترجيح
بغلبة الأشباه مثل قولهم إن الأخ يشبه الولد بوجه وهو
المحرمية ويشبه ابن العم بسائر الوجوه مثل وضع الزكاة
وحل الحليلة وقبول الشهادة ووجوب القصاص
من الطرفين فكان هذا أولى وهذا باطل لأن كل شبه
يصلح قياسا فيصير كترجيح القياس بقياس آخر والثالث
الترجيح بالعموم مثل قولهم إن الطعم أحق لأنه
يعم القليل والكثير وهذا باطل لأن الوصف فرع النص
والنص العام والخاص سواء عندنا وعندكم الخاص
يقضي على العام فكيف صار العام أحق من الذي هو فرعه
ولأن التعدي غير مقصود عندكم فبطل الترجيح به وعندنا
صار علة بمعناه لا بصورته والعموم صورة والرابع الترجيح
بقلة الأوصاف فتكون ذات وصف أحق من ذات وصفين
وهذا باطل لأن العلة فرع النص والنص الذي خص نظمه
بضرب من الإيجاز والاختصار والنص الذي أشبع بيانه
سواء وإنما الترجيح في هذا الباب بالمعاني التي مر ذكرها
فأما بالصور فلا والقلة والكثرة صورة ولم نعتبر ذكرنا الذي

جعل نظيره حجة ثم بعد الاولى باب

وجوه دفع العلل الطردية وهو القسم الثاني من هذا الباب

وذكرنا اربعة اوجه القول بموجب العلة لانه يرفع الخلاف

فكان احق بالتقديم ثم الممانعة ثم بيان فساد الوضع ثم المناقضة

اما القول بموجب العلة فالتزام ما يلزمه المعلل بتعليله

وانه يلجئ اصحاب الطرد الى القول بالمعاني الفقهية وذلك

مثل قولهم في مسح الرأس انه ركن في وضوء فيسن تثليثه

كغسل الوجه فيقال لهم عندنا يسن تثليثه لان فرضه يتادى

بقدر الربع عندنا وعندكم باقل منه ثم تجاوزه الى استيعابه تثليث

وزيادة اذ ليس مقتضى التثليث اتحاد المحل لا محالة الا ترى

ان من دخل ثلث دور كان ثلث دخلات بمنزلتها في دار واحدة

واذا كان كذلك فقد صرف الى الوصف امثاله فكان تثليثا وزيادة

فان غير العبارة فقال وجب ان يسن تكراره لم نسلم ذلك لان

الاصل ان التكرار في الاصل غير مسنون ولكن المسنون تكميله

وهو اصل في الاركان وتكميله باطالته في محله ان امكن بمنزلة

اطالة القيام والركوع والسجود ولكن الفرض لما استغرق

محله اضطررنا الى التكرار خلفا عن الاصل ولا اصل ههنا مقدور عليه

في مسح الرأس لانتساخ محله فبطل الخلف وظهر بهذا فقه المسئلة

وهو ان لا اثر للركنية في التكرار اصلا كما في اركان الصلوة وكان اثرها

في التكميل لا محالة الا ترى ان مسح الرأس شاركه مسح الخف في الاستيعاب

سنة وهو رخصة وكذلك المضمضة فاما المسح فله اثر في التخفيف

لا محالة لانه لا يتادى بطهر معقول فلما كان كذلك كان اطالته

فيه سنة لا التكميل بالتكرار الا ترى ان التكميل بالتكرار انما شرع

بالمحظور وهو الغسل فكيف يصلح تكميلا واما الغسل

فقد شرع بطهر معقول فكان التكرار تكميلا ولم يكن محظورا

فقدمنا القول بموجب العلة على الممانعة وهذا الكلام بناء على التزام

في مسح الرأس يتادى ببعض الرأس لا محالة وذكر غير مسلم

على مذهبهم بل الفرض يتادى بكله ولكن الشرع رخص

في الحط الى المقادير وذكر القراءة عندكم ولم نر اطالة كان

فرضا وقد يتادى باية والصحة فاذا كان كذلك لم يلزم شيء

من هذه الوجوه والجواب عنه ان هذا خلاف الكتاب

قال وامسحوا برءوسكم وقد بينا في ابواب حروف المعاني ان

الاستيعاب غير مراد بالنص فصار البعض هو المراد

ابتداء بالنص فصار اصلا لا رخصة فصار استيعابه

تكميلا للفرض والفضل على نصاب التكميل بدعة بالاجماع
ومن ذلك قولهم في صوم رمضان انه صوم فرض
فلا يصح الا بتعيين النية فقلنا نحن نقول بموجبه لان هذا
الوصف يوجب التعيين لكن لا يمنع وجود ما يعينه فيكون
اطلاقه تعيينا ولانه لا يصح عندنا الا بتعيين النية لانا انما جوزناه
باطلاق النية على انه تعيين ومن ذلك قولهم باشر نفل
قربة لا يمضي في فاسدها فلا يلزمه القضاء بافسادها كما قيل
في الوضوء فقلنا لهم عندنا لا يجب القضاء بالافساد حتى
انه يجب اذا فسد لا باختياره بان وجد المتيمم في النفل ماء لكنه
بالشروع يصير مضمونا عليه وفوات المضمون في ضمانه يوجب
المثل فان قيل وجب ان لا يلزمه القضاء بالشروع ولا بالافساد
قلنا عندنا القربة بهذا الوصف لا يضمن وانما يضمن بوصف
انه يلتزم بالنذر وذكر مثل قولهم العبد مال فلا يتقدر بدله
بالقتل كالدابة وعندنا لا يتقدر بدله بهذا الوصف بل بوصف
الادمية وهذا الكلام حسن الا ان الموجود قد يكون بعض
صفاته حسنا وبعض صفاته رديا فيجوز ان يكون القربة
مضمونة بوصف خاص غير مضمونة بسائر الاوصاف ومن ذلك

قولهم اسلم مذروعا في مذروع فيجوز ونحن نقول بهذا الوصف
لا يفسد عندنا وذلك لا يمنع وجود الفساد بدليله كما اذا قرن
به شرط فاسد وكذلك قولهم في المختلعة انها منقطعة النكاح فلا
يلحقها الطلاق كمنقضية العدة ونحن نقول بهذا الوصف
بل بوصف انها معتدة عن نكاح صحيح ومن ذلك قولهم تحرير
في تكفير فلا يقع به التكفير الا بايمان المحرر ونحن نقول
هذا الوصف يوجب الايمان عندنا لكن قيام الموجب
لا يمنع معارضة ما يسقطه وهو اطلاق صاحب الحق كالدين
يسقط وكذلك قولهم في السرقة انها اخذ مال الغير بلا اذن
فيوجب الضمان قلنا نقول به لكنه لم يمنع اعتراض ما يسقطه
كالابراء فكذلك استيفاء الحد الفصل الثاني وهو الممانعة
وهي اربعة اوجه ممانعة في نفس الوصف والثاني في نفس الحكم
والثالث في صلاحيته للحكم والرابع في نسبة الحكم الى الوصف اما
الاول فمثل قولهم عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب بالاكل كحد الزنا
وهذا غير مسلم عندنا لان كفارة الفطر متعلقة بالفطر دون
الجماع ومن ذلك قولهم في بيع التفاحة بالتفاحة انه بيع
مطعوم بمطعوم مجازفة فيبطل كبيع الصبرة بالصبرة لانا نقول

المسئلة وهو بيان ما يتعلق به التكرار وهو الغسل وما يتعلق
به التخفيف وهو المسح وهما في طرفي نقيض فالتكرار في احدهما
تحقيق غرضه وفي الثاني تفسده وتلحقه بالمحظور وهذا
الشرط لن يخفى واما الممانعة في الحكم فمثل قولهم في مسح الراس
انه ركن في وضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول ان غسل
الوجه لا يسن تثليثه بل يسن تكميله بعد تمام فرضه وقد حصل
التكميل ههنا ولكن التكرار صير اليه في الغسل لضرورة ان
الفرض استغرق محله وهذا المعنى معدوم في هذا والفرض
المشروع في الاصل الثالثة لا تكراره كما في غيره من الاركان
لكن التكرار وجب بالضرورة لما قلنا ومثله قولهم في
صوم رمضان انه صوم فرض فلا يصح الا بتعيين النية
كالقضاء فنقول انه يصح بنية مطلق كالنفل
قبل التعيين او قبله فان قال بعده لم يخلص في الاصل
فصحت الممانعة فان قال قبله لم يخلص في الفرع فصحت
الممانعة ايضا فان قال لا حاجة لي الى هذا قلنا له عندنا
لا يصح الا بالتعيين غير ان اطلاقه تعيين ومثله قولهم
في بيع التفاحة بالتفاحتين انه بيع مطعوم بجنسه مجازفة فحرم

مجازفة ذات او وصف فلا بد من القول بالمعيار للنزاع المطعوم
بالمطعوم كيلا بكيل جائز وان تفاوتا في الذات فان قال لا حاجة
لي الى هذا لم نسلم له المجازفة مطلقة فيضطر الى اثبات ان
الطعم علة لتحريم البيع بشرط الجنس مع الكيل الذي يظهر به
الجواز لا بعدم الا الفضل على المعيار ومن ذلك قولهم في الثيب
الصغيرة انها ثيب ترجى مشورتها فلا تنكح الا برأيها كالثيب
البالغة لانا نقول براي حاضر ام مستحدث فاما الحاضر فلم
يوجد في الفرع واما المستحدث فلا يوجد في الاصل فان
قال لا حاجة لي الى هذا قلنا له عندنا لا تنكح الا برايها الذي
رأي الولي رايها فان قال برأيها كان انتقض بالمجنونة لان لها
رأيا مستحدثا ايضا لان الجنون يحتمل الزوال لا محالة فيظهر به اي قلنا من
فقه المسئلة وهو ان الولاية ثابتة فلا نمنعها الا رأي قائم فاما
المعدوم قبل الوجود فلا يحتمل ان يكون مانعا او دليلا قاطعا لولاية
وهذا الذي قلنا امثلة ما يدخل في الفرع وفيه قسم اخر وهو
ما يدخل في الاصل مثل قولهم في مسح الراس انه طهارة مسح
فيسن تثليثه كالاستنجاء فنقول ان الاستنجاء ليس بطهارة
مسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقية فيضطر الى الرجوع الى فقهه

كالصبغ بالعصفرة فيقال له لم حرمة موقتة او مطلقة فان قال
موقتة لم نجدها في الفرع لعدم المخلص وان قال مطلقة لم نجدها
في الاصل لان الحرمة في الاصل عندنا متناهية موقتة فصحت
الممانعة ومثله ما قلنا في قولهم تثبت تزوجي مشورتها ولا
تنكح كرها فيقال له ما معنى الكره فلا بد من ان نقول عدم رايها
فيقال له في الاصل عدم الراي غير مانع لكن الراي القاصر المعتبر
مانع ولم يوجد في الفرع راي معتبر ومثله قوله ما يثبت
مهرا دينا يثبت سلما كالملتف فيقال يثبت معلوما بوصفه
او بقيمته فان قال بوصفه لم نسلم بالفرع وفي الاصل وان قال
بقيمته لم نسلم في الفرع وان قال لا حاجة الى هذا قلنا له لا بل
حاجة لبيان استوائهما في طريق الثبوت وهما مختلفان
لانهما يحتمل جهالة الوصف والثاني لا يحتمل عندنا ومثله قولهم
في بيع الطعام بالطعام لان القبض شرط في الاثمان التعيين
لا القبض ومثله قولهم فيمن اشترى اباه وهو ينوي عن
الكفارة ان العتيق ابنه فصار كالميراث فيقال لهم ما علم
العلة فان قال لانه لا يجزئه عن الكفارة قيل بأن ذا لا يجزئه وانما سبق

ذكر العتيق ولابد وكذا لا يجزئ عندنا لانا نقول وجب
لان لا يجزي عتقه قلنا به وان قال اعتاقه لم نجده في الاصل ولم
نقل به في الفرع وبظهر به فقه المسئلة واما اصلاح الوصف
فما سبق ذكره في انه لا يصلح الا بمعناه وسوى اثره فكل ما لم يظهر
اثره منعناه من ان يكون دليلا فان قال عنيت الاثر
ليس بشرط لم يقبل منه لاحتجاج بالليس بحجة على الخصم كقول
كافر اقام بينة كفار على مسلم لم تقبل لما قلنا واما نسبة الحكم
الى الوصف فلان نفس الوجود لا يكفي بالاجماع وذلك
مثل قولهم في الاخ انه لا يعتق على اخيه لعدم البعضية
لان حكم هذا لم يثبت لعدم البعضية وكذلك لا يثبت
النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد لان
الحد عندنا لا يثبت بها لانه ليس بمال وكذلك كل نفي
وعدم جعل وصفا لزمه هذا الاعتراض لان العدم لا يصلح
وصفا موجبا وبنفس الوجود لا يصلح حجة لانهم يسلمون
شرط الصلاح ولا بد من قيام الدلالة على نسبة الحكم اليه
النوع الثالث وهو فساد الوضع وهو انتقض القاعدة
اصلا وهو فوق المناقضة لانها تجل المجلس بخلاف الاحتراز في مجلس

اخر فاما فساد الوضع فبفسد القاعدة اصلا مثاله تعليلهم
لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين ولا بقاء النكاح مع ارتداد
احدهما انه فاسد في الوضع لان الاسلام لا يصلح قاطعا
للحقوق والردة لا يصلح عفوا ومثله قولهم في الضرورة اذا حج
بنية النفل انه جاير عن الفرض لانه نا ذكر باطلاق النية
فكذلك بنية النفل وهذا فاسد لان العلماء انما اختلفوا في
حمل المطلق على المقيد واعتباره به وهذا حمل المقيد على المطلق
واعتباره به وهو فاسد في وضع الشرع ومثله التعليل بالطعم لتحريم
الربوا اعتبارا بالنكاح فاسد في الوضع لان الطعم يقوم به القوام
فلا يصلح للتحريم والحرمة عبارة عن الخلوص فصلح للتحريم الا بعارض
مثله قولهم في الجنون انه لما نافي تكليف الاداء نافي
القضاء وهو فاسد لان الوجوب في كل الشرايع بطريق الجبر
والاداء بطريق الاختيار كما في النايم والمغمى عليه والقضاء
الذي هو بدل يعتمد انعقاد السبب للاداء على الاحتمال فصار
هذا التعليل مخالفا للاصول وكذلك قولهم ما منع القضاء
اذا استغرق شهر رمضان منع بقدر ما يوجد فاسد
ايضا في الوضع لان الفصل بين اليسر والحرج في حقوق صاحب الشرع

مستمرة في اصول الشرع كالحيض اسقط الصلوة دون الصوم والسفر
اثر في الظهر دون الفجر وكالخيض اذا تخلل في كفارة القتل لم يوجب
الاستقبال بخلاف كفارة اليمين عندنا وبخلاف ما اذا نذرت ان
تصوم عشرة ايام متتابعة لما ذكرنا فكذلك ههنا في الاستغراق
حرج وليس في القليل حرج مثله ولا كلام في الحدود الفاصلة ولا
حرج في استغراق الاغماء لانه قل ما امتد شهرا وفي الصلوات
استوى الاغماء والجنون في الفتوى وان اختلفا في الاصل فكان
القياس في الاغماء ان لا يسقط واستحسنا في الكثير وكان القياس
في الجنون ان يسقط واستحسنا في القليل لانهما سواء في الامتداد
والطول الداعي الى الحرج والصبا ممتد ايضا وبخلاف الكفر
لانه ينافي الاهلية وينافي استحقاق ثواب الاخرة بخلاف
الجنون وكذلك التعليل لتعيين النقود اعتبارا بالسلع وفسخ
البيع بافلاس المشتري اعتبارا بالعجز عن تسليم المبيع فاسد
في الوضع لما عرف من التفرقة بين المبيع والثمن في اصل
وضع الشرع والبياعات تخالف التبرعات في اصل الوضع
هذه للايثار بالاعيان وهذه لالتزام الديون قال الله تعالى
اذا تداينتم بدين اي تبايعتم بنسيئة فبطلت وجوه

المقاييس في ذكر جملة على ما عرف شرحه في موضعه وأما
النوع الرابع وهو المناقضة فيلجئ الى القول بالاثر ايضا
مثل قول الشافعي في الوضوء والتيمم انهما طهارتان فكيف
افترقا فانه لم قال وجب ان يستويا كان باطلا بلا شبهة
لانهما قد افترقا في عدد الاعضاء وفي قدر الوظيفة وفي نفس
الفعل ولو قال وجب ان يستويا في النية افسد ذكر بغسل
الثوب والبدن عن النجاسة فيضطر الى بيان فقه المسئلة
ونقول ان الوضوء تطهير حكمي لانه لا يعقل بالعين نجاسة فكان
كالتيمم في شرط النية لتحقيق التعبد بخلاف غسل الخبث وحجة
نقول لان الماء في هذا الباب عامل بطبعه وكان القياس
غسل كل البدن لان خروج النجاسة غير موصوف بالحدث
واما البدن موصوف به فوجب غسله كله الا ان الشرع
اقتصر على اطراف البدن الاربعة التي هي مل حدود البدن
وامهاته في هذا المعنى تيسيرا فيما يكثر وقوعه ويتعاد
تكراره واقر على القياس فيما لا حرج فيه وهو المني ودم
الحيض والنفاس فلم يكن التعدي عن موضع الحدث الا
قياسا واما نفي بالنص الذي لا يعقل وصف محل الغسل

من الطهارة الى الخبث فاما الماء فعامل بطبعه والنية للفعل
القائم بالماء لا للوصف القائم بالمحل فكان مثل غسل النجس
خلاف التراب لانه لم يعقل مطهرا وانما صار مطهرا عند ارادة
الصلوة وبعد صحة الارادة وصيرورته مطهرا تستغني عن
النية ايضا ومسح الراس ملحق بالغسل لقيامه مقامه وانتقاله
اليه بضرب من الحرج فثبت ان النية لا يشترط للتطهير ولا يجوز
ان يشترط لتصير قربة لانا نسلم ان النية لتصير قربة شرط
لكنا لا نسلم انه لم يشرع بوصف القربة وبوصف التطهير
ايضا كغسل الثوب والصلوة تستغني في ذلك عن وصف القربة
وانما تحتاج فيه الى وصف التطهير حتى ان من توضأ للنفل
صلى به الفرايض ومن توضأ للفرض صلى به غيره والله اعلم
ومثله قولهم في النكاح انه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء
فهو باطل بالبكارة وكل ما لا يطلع عليه الرجال فيضطره الى
الفقه فهو ان يقول ان شهادة النساء حجة ضرورية فكانت
حجة في موضع الضرورة وما يبتذل في العادة بخلاف النكاح
فيظهر به فقه المسئلة لانا لا نسلم ان هذه الحجة ضرورية بل
هي اصلية الا ان فيها ضرب شبهة وهي مع ذلك اصلية لان

عامة حقوق البشر نظير هذه الحجة في احتمال الشبهة والنكاح
من جنس ما تثبت بالشبهات فكان فوق ما لا يسقط
بالشبهات في اصل الوضع فبطل القياس به من كل وجه الا
يرى انه يثبت مع الهزل الذي لا يثبت به المال فلان يثبت
بما يثبت به المال اولى واذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا من
وجوهه كانت غايته ان يلجئ الى الانتقال وهذا باب

وجوه الانتقال وهي اربعة اوجه الاول الانتقال من علة الى علة
اخرى لاثبات الاولى والثاني الانتقال من حكم الى حكم اخر بالعلة
الاولى والثالث الانتقال الى حكم اخر وعلة اخرى لاثبات
وهذه كلها صحيحة والرابع الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات
الحكم الاول لا لاثبات العلة الاولى وهذا الوجه باطل عندنا ومن
الناس من استحسن هذا ايضا اما الوجوه الاول فانما صحت
لانه لم يدع الا الحكم بتلك العلة فما دام يسعى في اثبات تلك العلة
لم يكن منقطعا وذلك مثل ان علل بوصف ممنوع فقال في الصبي
المودع اذا استهلك الوديعة لم يضمن لانه مسلط على ذلك فلما
انكره الخصم احتاج الى اثباته وهذا هو الفقه بعينه وكذلك اذا ادعى
حكما بوصف فسلم له ذلك لم يكن انقطاعا لان غرضه اثبات ما ادعاه

والتسليم حقق فلم يكن به باس فاذا امكنه اثبات حكم اخر بذلك
الوصف كان ذلك اية كمال الفقه وصحة الوصف مثل قولنا ان الكتابة
عقد يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالاجارة
والبيع فان قال عندي لا يمنع هذا العقد قيل له وجب ان لا يوجب
في الرق نقصانا مانعا الى الكفارة او لا يتضمن ما يمنع واذا علل
بوصف اخر لحكم اخر لم يكن به باس لما ذكرنا ان ما ادعاه
صار مسلما فلم يكن به باس لكن مثل ذلك لا يخلو عن ضرب غفلة
واما الرابع فمن الناس من استحسنه واحتج بقصة ابراهيم عم
في محاجة اللعين فانه انتقل الى دليل اخر لاثبات ذلك الحكم بعينه
كما قص الله تعالى عنه بقوله فان الله ياتي بالشمس من المشرق
فات بها من المغرب فبهت الذي كفر والصحيح ان مثل هذا
يعد انقطاعا لان النظر شرع لابانة الحق واذا لم يكن متناهيا
لم يقع به الابانة ولما اذا لزمه النقض لم يقبل منه الاحتراز بوصف زائد
فلان لا يقبل منه التعليل المبتدا اولى فاما قصة ابراهيم عم فليس
من هذا القبيل لان الحجة الاولى كانت لازمة الا يرى انه عارض بامر
باطل وهو قوله تعالى قال انا احيي واميت واذا كان كذلك كان
اللعين منقطعا الا ان ابراهيم عم لما خاف الاشتباه والتلبيس

على القوم انقلد فعًا للاشتباه الى ما هو خال عما يوجب
لبسًا وذكر حسن عند قيام الحجة وخوف الاشتباه ٥

باب معرفة اقسام الاسباب والعلل والشروط

جملة ما يثبت بالحجج التى سبق ذكرها سابقا على باب القياس
شيئان الاحكام المشروعة والثانى ما يتعلق به الاحكام المشروعة
وانما يصح التعليل للقياس بعد معرفة هذه الجملة فالحقناها هاهنا
بهذا الباب ليكون وسيلة اليه بعد احكام طرق التعليل اما
الاحكام فانواع حقوق الله تعالى خالصة وحقوق العباد
خالصة والثالث ما اجتمع فيه الحقان وحق الله غالب
والرابع ما اجتمعا وحق العباد فيه غالب وحقوق الله
ثمانية انواع عبادات خالصة وعقوبات خالصة وعقوبات
قاصرة وحقوق دائرة بين الامرين وعبادة فيها معنى
المؤنة ومؤنة فيها معنى العبادة ومؤنة فيها شبهة العقوبة
وحق قائم بنفسه والعبادات نوعان الايمان بالله
وفروعه وهى ثلثة انواع اصل وملحق به وزوائد اما الا
صل فالتصديق فى الايمان اصل محكم لا يحتمل السقوط بحال بعذر
الكره وبغير من الاعذار ولا يبقى مع التبدل بحال والاقرار باللسان

ركن فى الايمان ملحق بالتصديق وعلوه لا اصل دليل على التصديق
انما نقلب ركنا فى احكام الدنيا والاخرة وهو اصل فى احكام الدنيا
ايضا حتى اذا اكره الكافر على الايمان فامن صح ايمانه بناء
على وجود احد الركنين بخلاف الردة لان الاقرار فى الردة
دليل محض لا ركن والاصل فى فروع الايمان الصلوة وهى
عماد الدين تشمل ظاهر الانسان وباطنه الا انها انما صارت
اصلا بواسطة الكعبة فكانت دون الايمان الذى صار قربة
بلا واسطة ثم الزكوة التى تعلقت باحد نعم النعمة وهى
المال وهى دون الصلوة لان نعمة البدن اصل ونعمة المال فرع
ولانه انما صار قربة بواسطة الفقير التى هى حاجة وهو صار
قربة بواسطة الفقير الذى له ضرب استحقاق فى الصرف ثم
الصوم قربة تتعلق بنعمة البدن ملحق بالاصل لكونها وسيلة
الى الاصل لانه يصير قربة الا بواسطة النفس وهى دون الواسطتين
الاوليين حتى صارت من جنس الجهاد ثم الحج عبادة هجرة وسفر
لا تتادى الا بافعال يقوم ببقاع معظمة فكانت دون الصوم
لكونها وسيلة اليه والعمرة سنة واجبة تابعة للحج ثم الجهاد شرع
لاعلاء الدين فرض فى الاصل لكن الواسطة هاهنا هى المقصودة

فصارت من فروض الكفاية الا ان الواسطة كفر الكافر وذلك
جناية قائمة بالكافر مقصودة بالرد والمحو والاعتكاف شرع
لادامة الصلوة على مقدار الامكان فكان من التوابع ولذلك
اختص بالمساجد والعبادة التي فيها معنى المؤنة صدقة الفطر
فلم يكن خالصة حتى لا يشترط لها كمال الاهلية والمؤنة التي فيها
معنى القربة مثل العشر حتى لا يبتدأ على الكافر ولكن جاز عند محمد بقاؤه
على الكافر والخراج مؤنة فيها معنى العقوبة لان سببه الاشتغال
بالزراعة وهو سبب الذل في الشريعة وكل واحد منهما شرع
مؤنة للحفظ للارض وانزالها ولذلك لا يبتدأ على المسلم
وجاز البقاء عليه لانه لما تردد لم يجب بالشك ولم يبطل به
وكذلك قال محمد في العشر وقال ابو حنيفة يتقلب خراجا وقال
ابو يوسف يجب تضعيفه لان الكفر ينافي صفة القربة من
كل وجه واما الاسلام فلا ينافي وجوب العقوبة من كل وجه
وعن محمد روايتان في مصرف العشر الباقي على الكافر كانه جعله
خراجا في رواية والجواب انه غير مشروع الا بشرط التضعيف
لكن التضعيف ضرورة فلا يصار اليه مع امكان الاصل وهو
الخراج فصار الصحيح ما قاله ابو حنيفة واما الحق القائم بنفسه فخمس

المغانم

الغنائم والمعادن حق وجب لله تعالى ثابتا بنفسه بناء على
ان الجهاد حقه فصار المصاب به له كله لكنه اوجب اربعة
اخماسه للغانمين منة منه فلم يكن حقا لزمنا اداؤه
طاعة له بل هو حق استبقاه لنفسه فتولى السلطان اخذه
وقسمته ولهذا جوزنا صرف الخمس الى من استحق اربعة اخماسه
بخلاف الطاعات مثل الزكوات والصدقات ولهذا حل
الخمس لبني هاشم لانه على ما قلنا من التحقيق لم يصر من الاوساخ
غير انا جعلنا النصرة علة للاستحقاق ولا نعني بها الافعال والطاعات
فكانت اولى بالكرامة واعتبارا بالاربعة الاخماس فاما قرابة
النبي عم فخلقة وليكون صيانة لهم عن اعواض الدنيا اصلا
ولم نجعل النصرة وصفا تتم بها القرابة علة لما سبق في باب
الترجيح ان ما يصلح علة بنفسه لا يصلح للترجيح ولانها تخالف جنس
القرابة فلم يصلح وصفا لها وعلى هذا مسائل اصحابنا في ان الغنيمة
تملك عند تمام الجهاد حكما لا بالاخذ مقصودا او يبتنى عليه مسائل
لا تحصى واما الزوائد فالنوافل كلها والسنن والاداب
واما العقوبات الكاملة فمثل الحدود واما القاصرة فنسميها اجزية
مثل حرمان الارث بالقتل ولذلك لا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف

بالتقصير بخلاف البالغ الخاطي لانه مقصر فلزمه الجزاء
القاصر ولم يلزمه الكامل والصبي غير مقصر فلم يلزمه
القاصر ولا الكامل وحافر البير وواضع الحجر والقايد والسايق
والشاهد اذا رجع لم يلزمهم الحرمان لانه جزاء المباشرة
فلم يجب على صاحب الشرط ابدا كالقصاص والحقوق
الدايرة هي الكفارات فيها معنى العبادة في الاداء وفيها معنى
العقوبة حتى لم تجب الا اجزية ولم تجب مبتداة وجهة العبادة
فيها غالبة عندنا وهي مع ذلك جزاء الفعل حتى راعينا فيه صفة
الفعل فلم يوجب على قاتل العمد وصاحب الغموس لان السبب
غير متنوع بين حظر واباحة وقلنا لا يجب على المتسبب الذي قلنا
ولا على الصبي لانها اجزية والشافعي جعلها ضمان المتلف
وذلك غلط في حقوق الله تعالى بخلاف الدية وكذلك الكفارات
كلها ولهذا لم تجب على الكافر ما خلا كفارة الفطر فانها عقوبة
وجوبا وعبادة اداء حتى تسقط بالشبهة على امثال الحدود
قلنا تسقط باعتراض الحيض والمرض وتسقط بالسفر الحادث
بعد الشروع في الصوم اذا اعترض الفطر على السفر وتسقط بشبهة القضاء
وظاهر السنة فيمن ابصر هلال رمضان وحده ثم ردت شهادته في الرؤية خلافا

للشافعي

للشافعي فانه الحقها بساير الكفارات الا انا اثبتناها قلنا استدلالا بقول
النبي عليه السلام من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر ولاجماعهم على انها
لا تجب على الخاطي ولانا وجدنا الصوم حقا خالصا تدعو الطباع
الى الجناية عليه فاستدعى زاجرا لكنه لما لم يكن حقا مسلما لنا صار
قاصرا فاوجبناه بالوصفين وقد وجدنا ما يجب عقوبة ويستوفى
عبادة كالحدود لان اقامة السلطان عبادة ولم يجب ما يجب
عبادة ويستوفى عقوبة فصار هذا اولى ولهذا قلنا بتداخل الكفارات
في الفطر وحقوق العباد اكثر من ان تحصى والمشتمل عليهما وحق الله
غالب حد القذف والذي يغلب فيه حق العبد القصاص فاما حد
قطاع الطريق فخالص عندنا وهذا مما يطول به الكتاب
وهذه الحقوق كلها تنقسم الى اصل وخلف وذكر في الايمان انه
اصله التصديق والاقرار على ما فسرنا ثم صار الاقرار اصلا مستبدا
خلفا عن التصديق في احكام الدنيا ثم صار اداء احد الابوين نايبا
في حق الصغير خلفا عن ادائه وكذلك في حق المعتوه والمجنون لا يعتبر
ذلك مع اداء الصغير بنفسه ثم صارت تبعية اهل الدار والغانمين خلفا
عن تبعية الابوين في اثبات الاسلام في صغير دخل دارنا او وقع في سهم
المسلم اذا لم يكن معه احد ابويه وكذلك في شرط الصلاة الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف

واعلم ان الرواية احد عن الشافعي
اذا لم يجد ماء اخر ظاهر سعت سواء كانت
السفر او لا اما اذا وجد فالتحرى جائز تلويح

لكن هذا الخلف عندنا مطلق وقال الشافعي خلف ضروري حتى لم
يجوز اداء الفرايض بتيمم واحد وقال في اناين نجس وطاهر في السفر
لا يتحرى فيه جائز ولم يجعل التراب طهورا لعدم الضرورة و
قلنا نحن هو خلف مطلق حتى جوزنا جميع الصلوات به وقلنا في الا
نائين لا يتحرى لان التراب طهور مطلق عند العجز وقد ثبت العجز
بالتعارض لكن الخلافة بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة وابي يوسف
وعند محمد وزفر بين الوضوء والتيمم ويبتنى عليه مسئلة امامة المتيمم
للمتوضي وقد يكون الخلف ضروريا فهو التراب عند القدرة على الماء اذا
خيف فوت الصلوة حتى ان من تيمم لجنازة فصلى ثم جيء باخرى
لم يعد عند ابي حنيفة وابي يوسف واعاد عند محمد بناء على ما قلنا وهذا
انما يستقصى في مبسوط اصحابنا وانما غرضنا الاشارة الى الاصل وذلك
ان الخلافة لا تثبت الا بالنص او دلالة النص وشرطه عدم الاصل للحال
على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل فيصح الخلف فاما اذا
لم يحتمل الاصل الوجود فلا مثل اليمين الغموس لما لم يحتمل الوجود لم تثبت
الكفارة خلفا عنه بخلاف مسئلة مس السماء وساير ما يدل الافتها
لم تشرع الا عند احتمال وجود الاصل والمسايل على هذا الاصل اكثر من ان تحصى
وقد سبق بعضها فمن اسلم في اخر وقت الصلوة ولهذا قال ابو يوسف ومحمد

الشهود بقتله اذا جاء حيا وقد قتل المشهود عليه فاختار الولي
تضمين الشهود انهم لا يرجعون على الولي لان سبب الملك قد وجد
وهو التعدي والضمان والمضمون وهو الدم محتمل للملك في الشرع
غير مستحيل مثل مس السماء فعارضه بدله وهو الدية عند تعذر العمل بالاصل
كما في غاصب المدبر من الغاصب اذا مات عند الثاني او ابق
انه اذا ضمن رجع به على الثاني ولم يملك المدبر وكذلك
شهود الكتابة اذا رجعوا بعد الحكم فضمنوا قيمته رجعوا
ببدل الكتابة على المكاتب ولم يملكوا رقبته لما قلنا ان
سبب الملك قد وجد وبقا محتمل الملك فاذا لم يثبت الملك
قام البدل مقامه واما ابو حنيفة فقد قال ان الشهود متلفون
حكما بطريق التسبيب والولي متلف حقيقة بالمباشرة
وهما سواء في ضمان الدية واذا كان الولي لا يرجع لم يرجع الشهود
ايضا بخلاف شهود الخطاء فانهم اذا ضمنوا وقد جاء المشهود بقتله
حيا رجعوا لانهم لا يضمنون بالاتلاف لكن بما اوجبوا للولي فاذا ضمنوا
صار الولي متلفا عليهم للزم المضمون ثمة المال وهو محتمل للملك والجواب
عن قولهما ان ملك بدل المتلف وهو الدم غير مشروع اصلا ولا احتمال
ولا ينعقد السبب له فيبطل الخلف لان الخلف حكمه اصلا ونا اصل

فهو الدم المتلف وملك الدم هو ملك القصاص ولا أصله بنفسه غير مضمون
لو صار ملكاً فكذا خلفه وفي المدبر لا صار مضموناً متى كان ملكاً لا
محالة فكذلك بدله وأما القسم الثاني فأربعة السبب والعلة والشرط
والعلامة أما السبب فإنه يذكر ويراد به الطريق قال الله تعالى
وآتيناه من كل شيء سبباً فأتبع سبباً أي طريقاً ويذكر ويراد
به الباب قال الله تعالى لعلي أبلغ الأسباب أسباب السموات
يراد أبوابها ومنه قول زهير بن أبي سلمى ولو نال أسباب السماء
بسلم ويذكر ويراد به الحبل قال الله تعالى فليمدد بسبب إلى السماء
أي بحبل إلى السقف ومعنى ذلك واحد فهو ما يكون طريقاً إلى الشيء
وهو في الشريعة عبارة عما هو طريق إلى الشيء من سلكه وصل
إليه فيناله بطريقه ذلك لا بالطريق الذي سلكه كمن سلك طريقاً إلى
مصر بلغه من ذلك الطريق لا به لكن بمشيه وأما العلة فإنها في اللغة
عبارة عن المغير ومنه سمي المرض علة والمريض عليلاً لأنه وصف حل
فصار به المحل معلولاً وتغير به حاله معاً فهو علة كالجرح بالمجروح و
ما أشبه ذلك فهو في الشرع عبارة عما يضاف إليه وجوب الحكم ابتداء
مثل البيع للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص وما أشبه ذلك لكن علل
الشرع غير موجبة بذواتها وإنما الموجب للأحكام هو الله تعالى

ولكن الجناية لما كان غيباً نسب الوجوب إلى العلل فصارت موجبة
في حق العباد بجعل الشرع إياها كذلك وفي حق صاحب الشرع
هي أعلام خالصة وهذا كأفعال العباد من الطاعات ليست
موجبة للثواب لذواتها بل الله تعالى بفضله جعلها كذلك فصارت
النسبة إليها بفضله وكذلك العقاب إلى الكفر من هذا الوجه فلما
لن نجعل لغواً كما قالت الجبرية أو موجبة كما قالت القدرية فلذلك
جاز العلل وقد أجمع الفقهاء على أن الشاهد بعلة الحكم إذا رجع
نسب إليه الإيجاب حتى صار ضامناً وأما الشرط فتفسيره في
اللغة العلامة اللازمة ومنه أشراط الساعة ومنه الشروط
للصكوك ومنه الشرطي ومنه شرط الحجام وهو في الشرع اسم لما يتعلق
به الوجود دون الوجوب فمن حيث لا يتعلق به الوجود علامة
ومن حيث يتعلق به الوجود يشبه العلل فسمي شرطاً وقد يقام
مقام العلل على ما نبين وأما العلامة فما يعرف الوجود من غير أن
يتعلق به وجوب ولا وجود مثل الميل والمنارة فكان دون
الشرط فهذا تفسير هذه الجملة وكل ضرب من هذه الجملة منقسم في حق
الحكم

باب تقسيم السبب

وقد مر أن هذا الوجوب
الأحكام متعلق بأسبابها وإنما يتعلق بالخطاب وجوب الأداء والسبب

اربعة اقسام في حق الحكم سبب حقيقي وسبب سمي مجازا وسبب له شبهة العلة وسبب هو في معنى العلة اما السبب الحقيقي فما يكون طريقا الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود ولا تعقل فيه معاني العلل لكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لا يضاف الى السبب فان اضيفت العلة اليه صار للسبب حكم العلة فيصير حينئذ من القسم الرابع وذلك مثل سوق الدابة وقودها هو سبب لما تلف بها لانه طريق اليه لكنه بمعنى العلة وكذلك شهادة الشهود بالقصاص سبب لقتل المشهود عليه في حكم العلة لان حد العلل فيه لم يوجد لكنه طريق اليه محض خالص وكان سببا ولهذا لم يجب به القصاص لانه جزاء المباشرة وقد سلم الشافعي هذا الا انه جعل السبب المؤكد بالعمد الكامل بمنزلة المباشرة وقد وجد لان الشاهد عين المشهود عليه لكنا قلنا فعل الشهادة ليس بفعل قتل بلا شبهة وانما يصير قتلا بواسطة ليست في يد الشاهد وهو حكم القاضي واختيار الولي قتل المشهود عليه وقلنا نحن بان لا كفارة على المسبب لما سبق من قبل وانما صار هذا القسم في حكم العلل لان المباشرة اضيفت اليه فصار في حكم العلة مع كونه سببا من قبل ان المباشرة حادثة باختيار المباشر فبقي سببا واسبابا لها حكم العلل

لهذا المعنى لا يجب ما هو جزاء المباشرة واذا اعترض على السبب علة لا تضاف اليه بوجه كان سببا محضا مثل دلالة الرجل الرجل على مال رجل ليسرقه او ليقطع عليه الطريق او يقتله ومثله دلالة الرجل في دار الاسلام قوما من المسلمين على حصن في دار الحرب بوصف طريقه فاصابوه بدلالته لم يكن الدال شريكا لانه صاحب سبب محض ومثله رجل قال لرجل تزوج هذه المراة فانها حرة فتزوجها ثم ظهر انها امة وقد استولدها لم يرجع على الدال بقيمة الولد لما بينا بخلاف ما اذا زوجها على هذا الشرط لانه صار صاحب علة وكذلك قلنا في الموهوب له اذا استولد ثم استحقت لم يرجع بقيمة الولد على الواهب لان الهبة سبب محض لا يضاف اليه الاستيلاد بوجه وكذلك المستعير لا يرجع على المعير بضمان الاستحقاق لما قلنا بخلاف المشتري لان البايع صار كفيلا عنه بما شرط عليه من البدل كان تقدير الكلام ان ولدك حر بحكم بيعي فان ضمنك احد بحكم باطل فانا كفيل عنه ولذلك لم يرجع بالعقر لانه ما ضمنه فهو قيمة ما سلم له فلم يصح الكفالة به ولا يلزم على هذا دلالة المحرم على الصيد انه يوجب الضمان عليه لان كان سببا لان الدلالة في ازالة امن الصيد بمباشرة الاحرام

لان الصيد لا يبقى امتناعه من المدلول اذا صحت الدلالة غير انها بعرض الانتقاض
فلم يجب الضمان بنفس الدلالة حتى تستقر وذكر بانه يتصل بها القتل
فكان ذلك بمنزلة الجرح الآخر يستأني فيها لمعرفة قرارها فاما الدلالة
على مال الناس فليس بمباشرة عدوان لانه غير محفوظ بالبعد عن ايدي
الناس بل بالعصمة ودفع المالك عن المال ولا يلزم دلالة المودع على الوديعة
لانها مباشرة خيانة على ما التزمه من الحفظ بالتضييع فصار
ضامنا بالمباشرة دون التسبب بفعل المدلول مضافا اليه بطريق التسبيب
فكان حكم المحرم في الجناية على موجب العقد حكم المودع وكان صيد
الحرم لكونه راجعا الى بقاع الارض مثل اموال الناس ومن دفع الى صبي
سكينا او سلاحا فقتل نفسه لتمسكه للدافع فوجاء به نفسه لم يضمن الدافع
لان ذلك سبب محض اعترض عليه علة لا تضاف اليه بوجه واذا
سقط عن يد الصبي عليه فجرحه كان ذلك على الدافع لانه اضيف
اليه العطب ههنا لان السقوط اضيف الى الاستمساك فصار سببا له حكم
العلل وشبهه بها وكذلك من حمل صبيا ليس منه بسبيل الى بعض المهالك
مثل الحر والبرد او الشواهق فعطب بذلك الوجه كان عاقلة الغاصب
ضامنا واذا قتل الصبي بيده رجلا لم يرجع عاقلته على عاقلة الغاصب
وكذلك اذا مات بمرض لم يضمن عاقلة غاصبه شيئا لما ذكرنا وكذلك من حمل

صبيا ليس منه بسبيل على دابة كان هذا سببا للتلف فان سقط منها و
هي واقفة او سارت بنفسها ضمنه عاقلة الحامل اذا كان صبيا يستمسك
او لا لانه صار بمنزلة صاحب العلة وان ساقها الصبي وهو ممن
يصرفها انقطع التسبيب لهذه المباشرة الحادثة وكذلك رجل قال لصبي
اصعد هذه الشجرة وانفض ثمرتها لتأكل انت او لنأكل نحن ففعل فعطب
لم يضمن شيئا لانه صاحب سبب ولو قال لآكل انا ضمن الدية على عاقلته
لانه صار بمنزلة صاحب العلة لما وقعت المباشرة له ومسائلنا على
هذا اكثر من ان تحصى واما الذي سمي سببا مجازا فمثل قول الرجل
انت طالق ان دخلت الدار وانت حر ان دخلت الدار ومثل
النذر المعلق بدخول الدار وساير الشروط ومثل اليمين بالله سمي
سببا للكفارة مجازا وسمي الاول للطلاق والعتاق سببا مجازا
لما بينا ان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا واليمين شرع
للبر وذلك قط لا يكون طريقا للجزاء ولا للكفارة لكنه لما كان يحتمل
ان يؤول اليه سمي سببا مجازا وهذا عندنا والشافعي جعله سببا
هو معنى العلة وعندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة حكما خلافا لزفر وذلك
يتبين في مسئلة التنجيز هل يبطل التعليق ام لا فعندنا يبطله لان اليمين
شرعت للبر فلم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزاء واذا صار مضمونا به

صار لما ضمن به البدل للحال شبهة الوجوب كالمغصوب مضمون

بقيمته فيكون للغصب حال قيام العين شبهة ايجاب القيمة واذا

كان كذلك لم يبق الشبهة الا في محله كالحقيقة لا تستغني عن المحل فاذا

فات المحل بطل وعلى قوله لا شبهة له اصلا وانما المعلق للحال اعتبر لرجحان

جانب الوجود ليصح الايجاب فلم يشترط للبقاء فكذلك الحل وذلك

مثل التعليق قبل الملك يصح في امرأة حرمت بالثلاث على الحالف بالملك

ولم يعدم الحل عند الحلف والجواب عنه ان ذكر الشرط في حكم العلل

فصار ذلك معارضا لهذه الشبهة السابق عليه واما الايجاب

المضاف فهو سبب للحال وهو من اقسام العلل على ما نبين واما

الذي له شبهة العلل فمثل ما قلنا في اليمين بالطلاق والعتاق

باب تقسيم العلة

وهي سبعة اقسام علة اسما

وحكما ومعنى وهو الحقيقة في الباب وعلة اسما لا حكما ولا معنى

وهو المجاز وعلة اسما ومعنى لا حكما وعلة هي في حيز الاسباب

لها شبه بالاسباب ووصف له شبهة العلل وعلة معنى وحكما

لا اسما وعلة اسما وحكما لا معنى اما الاول فمثل البيع المطلق للملك

والنكاح للحل والقتل للقصاص وما يجري مجرى ذلك من العلل لما ذكرنا

من تفسيرها وحقيقتها ما وضعت له وانما يعرف بالمعنى ما تقدم وهو ما اثر

وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم بل الواجب اقترانهما معا

وذلك كالاستطاعة مع الفعل عندنا فاذا تقدمت لم تسم علة

مطلقة ومن مشايخنا من فرق بين الفصلين واما الذي هو

علة اسما فما سبق ذكره من الايجاب المعلق بالشرط على

ما مر ذكره واما العلة اسما ومعنى لا حكما فمثل البيع الموقوف

وهو علة اسما لانه بيع مشروع ومعنى لان البيع لغة وشرعا

وضع لحكمه وذلك معناه لا حكما لان حكمه تراخى لمانع فاذا

زال المانع ثبت الحكم به من الاصل فيظهر انه كان علة لا سببا وكذلك

البيع بخيار الشرط علة اسما ومعنى لا حكما لان الشرط دخل على

الحكم دون السبب لان دخول الشرط فيه مخالف للقياس

ولو جعل داخلا على السبب لدخل على الحكم ايضا واذا دخل

على الحكم لم يدخل على السبب فكان اقل اولى فبقي السبب

مطلقا فلذلك كان علة اسما ومعنى لا حكما ودلالة كونه علة

لا سببا ما قلنا ان المانع اذا زال وجب الحكم به من حين

الايجاب وكذلك عقد الاجارة علة اسما ومعنى لا حكما لما عرف

في موضعه ولذلك صح تعجيل الاجرة لكنه يشبه الاسباب لما فيه

من معنى الاضافة حتى لا يستند حكمه وكذلك كل ايجاب مضاف

الى وقت فانه علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب فكان
ذكره القسم الرابع وهو العلة التي تشبه الاسباب وذكر الذي يوجد
ركن العلة اسما ومعنى ويتراخى عنه وصفه فيتراخى الحكم الى وجوده
واذا وجد الوصف اتصل بالاصل حكمه فكان بمعنى الاسباب
حتى صح اداء الحكم قبله وذلك مثل نصاب الزكوة في اول الحول فهو
علة اسما لانه وضع له ومعنى لكونه موثرا في حكمه لان الغنى يوجب
المواساة لكن جعل علة بصفة النماء فلما تراخى حكمه اشبه الاسباب
الا يرى انه انما تراخى الى ما ليس بحادث به والى ما هو شبيه بالعلل
ولما كان متراخيا الى وصف لا يستقل بنفسه اشبه العلل وكان
هذا الشبه غالبا لان النصاب اصل والنماء وصف ومن حكمه
انه لا يظهر وجوب الزكوة في اول الحول قطعا بخلاف ما ذكرنا
من البيوع ولما اشبه العلل وكان ذكرا اصلا كان الوجوب ثابتا
من اصله في التقدير حتى صح التعجيل لكن لم يصر زكوة بعد الحول وكذلك
مرض الموت علة لتغير الاحكام اسما ومعنى الا ان حكمه يثبت به
بوصف الاتصال بالموت فاشبه الاسباب من هذا الوجه فهو
في الحقيقة علة وهذا اشبه بالعلل من النصاب وكذلك الجرح علة
اسما ومعنى لكن تراخى حكمه الى وصف السراية وذكر قائم بالجرح

فكان

فكان علة يشبه الاسباب وكذلك ما هو علة العلة فانه
علة يشبه الاسباب وذكر مثل شرى القريب لما كان علة للملك
كان علة للعتق ايضا وكذلك الرمي ايضا الا ان الحكم لما تراخى
عنه اشبه الاسباب وكذلك التزكية عند ابي حنيفة بمنزلة علة العلة
حتى اذا رجع المزكي ضمن لما ذكرنا واما الوصف الذي له شبهة
العلل فكل حكم تعلق بوصفين موثرين لا تتم نصاب العلة الا
بهما فلكل واحد منهما شبهة العلل حتى اذا تقدم احدهما لم يكن
سببا لانه ليس بطريق موضوع وليس بعلة لكن شبهة العلل
ولهذا قلنا ان الجنس بانفراده يحرم النسيئة وكذلك القدر
لان ربوا النسيئة شبهة الفضل فيثبت بشبهة العلة
وهو احد الوصفين واما العلة معنى وحكما لا اسما فكل
حكم تعلق بعلة ذات وصفين موثرين فان اخرهما
وجودا علة حكما لان الحكم يضاف اليه لانه ترجح على الاول بالوجود
وشاركه في الوجوب ومعنى لانه موثر فيه لا اسما لان الركن
يتم بهما فلا يسمى بذلك احدها وذلك مثل القرابة والملك للعتق
فان الملك الذي تاخر اضيف اليه حتى يصير المشتري معتقا
ومتى تاخرت القرابة اضيف اليها حتى لو ورث اثنان عبدا

ثم ادعى احدهما انه ابنه عتق لشركته واضيف العتق الى
القرابة بخلاف شهادة الشاهدين فان آخرهما شهادة
لا يضاف الحكم اليه لانه لا يعمل الا بالقضاء والقضاء يقع
بالجملة فلا يترجح البعض على البعض في الحكم فاما العلة
اسما وحكما لا معنى فمثل السفر للرخصة ومثل النوم للحدث
وذلك ان السفر تعلق به في الشرع الرخص فكان علة حكما ونسب
الرخصة اليه فصار علة اسما ايضا الا ترى انه اذا اصبح صائما ثم
سافر لم يحل له الفطر ومع ذلك اذا افطر لم يلزمه الكفارة و
هذا ليس بعلة حكما ولا معنى فلما صارت شبهة علمنا انه علة
اسما واما المعنى فلان الرخصة تعلقت بالمشقة في الحقيقة
الا انه اضيف الى السفر لانه سبب المشقة فاقيم مقامها
وكذلك المرض الا انه متنوع فما هو سبب للمشقة اقيم مقامها
وما لا فلا وكذلك النوم انواع فما كان منه سببا لاسترخاء
المفاصل اقيم مقامه فصار حدثا وانما نقل الى السبب
الظاهر للتيسير وكذلك الاستبراء متعلق بالشغل ثم نقل الى
استحداث سبب الشغل تيسيرا وامثلة هذا الاصل اكثر
من ان تحصى وذلك بطريقين احدهما اقامة السبب الداعي مقام المدعو

مثل السفر والمرض والنوم والمس والنكاح مقام الوطء والثاني
ان يقوم الدليل مقام المدلول مثل الخبر عن المحبة ومثل الطهر التام مقام
الحاجة في اباحة الطلاق ومثل مسائل الاستبراء وطريق ذلك
وفقهه من ثلاثة اوجه احدها لدفع الضرورة والعجز وذلك
في قوله ان احببتني او ابغضتني فانت طالق وفي الاستبراء
في قيام النكاح مقام الماء وللاحتياط كما قيل في تحريم الدواعي
في المحرمات والعبادات ولدفع الحرج كما قالوا في السفر والطهر
القائم مقام الحاجة والتقاء الختانين والمباشرة الفاحشة
لايجاب الحدث عند ابي حنيفة وابي يوسف وهذه وجوه
متقاربة في ضبطها معرفة حدود الفقه

باب

تقسيم الشروط وهي خمسة اقسام شرط محض وشرط له حكم العلل
وشرط له حكم الاسباب وشرط اسما لا حكما فكان مجازا في الباب
وشرط هو بمعنى العلامة الخالصة اما الشرط المحض فما يمتنع به
وجود العلة فاذا وجد الشرط وجدت العلة فيصير الوجود
مضافا الى الشرط دون الوجوب وذلك في كل تعليق بحرف من
حروف الشرط بقوله ان دخلت الدار فانت طالق وكلما دخلت
وما اشبه ذلك وذلك اكثر في العبادات والمعاملات الا ترى

ان وجوب العبادات متعلق باسبابها متوقف ذلك على
شرط العلم حتى ان النص النازل لا حكم له قبل العلم من المخاطب فان
من اسلم في دار الحرب لم يلزمه شي من الشرايع قبل العلم فصارت
الاسباب والعلل بمنزلة المعدوم لعدم الشرط وكذلك ركن العبادات
متعلق لعدم شرطها مثل النية والطهارة للصلوة وكذلك ركن
ركن النكاح مثل الايجاب والقبول ينعدم عند عدم شرطه وهو
الشهادة عليه وقد ذكرنا ان الشرط عندنا انعدام العلة وعند
الشافعي تراخي الحكم وكذلك هذا في كل الشروط والمانع يعرف الشرط
بصيغته او دلالته وقد لا ينفك صيغته عن معناه فاما قوله
تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فقد قال بعضهم هو شرط عادة
وليس كذلك وهذا اقول بانه لغو وكتابة الله منزه عن مثله
ولكن ادنى درجات الامر استحباب المامور به واستحباب
الكتابة متعلق بهذا الشرط لا بوجوب الاباحة فاما الاباحة
فمستغنى عنه والمراد بالامر استحباب الاترى الى قوله تعالى واتوهم
من مال الله الذي اتيكم سنة واستحباب وكذلك قوله تعالى فليس عليكم
جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ليس بشرط عادة بل هو شرط
اريد به حقيقته [illegible] لان المراد بالنص قصر احوال يتعلق [illegible]

202

لم يؤدي على الدابة او تخفيف القراءة والتسبيح الاترى الى قوله
فان خفتم فرجالا او ركبانا فاذا امنتم فاذكروا الله كما علمكم
وقال فاذا اطمانتم فاقيموا الصلوة وقصر الاحوال يتعلق بقيام
الخوف عيانا لا بنفس السفر فاما قوله وربائبكم اللاتي
في حجوركم فلم تذكر الحجور شرطا واما الشرط قوله فان لم تكونوا
دخلتم بهن فلا جناح عليكم فهو شرط اسما وحكما وكذلك دلالة
الشرط لا ينفك عن مدلوله وذكر قول الرجل المراة التي اتزوج
طالق ثلاثا ان هذا الكلام بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف
في النكرة ولو وقع في العين لما صلح دلالة ونفى الشرط بحج
الوجهين واما الشرط الذي هو حكم العلل فان كان شرطا
لم يعارضه علة صلح ان يكون علة تضاف الحكم اليه ومتى عارضه
علة لم يصلح علة وذكر انما الشرط يتعلق به الوجود دون
الوجوب فصار شبيها بالعلل والعلل اصول لكنها لما لم تكن عللا
بذواتها استقام ان تخلفها الشروط وهذا اصل كبير لعلمائنا فقد
قالوا في شهود الشرط واليمين اذا رجعوا جميعا بعد الحكم ان الضمان
على شهود اليمين لانهم شهود العلة وكذلك العلة والسبب
اذا اجتمعا سقط حكم السبب كشهود التخيير والاختيار اذا اجتمعوا

في الطلاق ثم رجعوا بعد الحكم فان الضمان على شهود الاختيار
لانه هو العلة والتخيير سبب فاما تبدل الشرط عن معارضة العلة صلح
علة لما قلنا وذكر مثل قول علمائنا في رجل قيد عبده ثم حلف
فقال ان كان قيده عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حله احد من الناس
فهو حر فشهد شاهدان ان القيد عشرة ارطال فقضى القاضي بعتقه
ثم حله فوزنه فاذا هو ثمانية ارطال ان الشاهدين يضمنان قيمته
في قول ابي حنيفة لان القضاء بالاعتاق عنده ينفذ ظاهرا او باطنا
فقد وجب العتق بشهادتهما وعندهما لا يضمنان لان القضاء
لم ينفذ في الباطن فوقع العتق بحل القيد وهذان الشاهدان
اثبتا شرط العتق لا علة العتق ومع ذلك ضمنا من قبل ان
علة العتق لا يصلح لضمان العتق وهو يمين المولى فجعل الشرط
علة وفي مسئلة رجوع الفريقين ايجاب كلمة العتق يصلح لضمان
العدوان لانها تثبت بطريق التعدي فلم يجعل الشرط علة فاذا
رجع شهود الشرط وحدهم يجب ان يضمنوا لما قلنا فاما شهود
الاحصان اذا رجعوا فلا يضمنون بحال عندنا خلافا لزفر
لان الاحصان لا يتعلق به وجوب ولا وجود على ما نبين
وعلى هذا الاصل حفر البئر شرط في الحقيقة لان الثقل علة السقوط

والمشي سبب محض لكن الارض كانت مسكة مانعة عمل الثقل فيكون
حفر البئر ازالة للمانع وكذلك شق الزق شرط للسيلان لان الزق
كان مانعا وكذلك القنديل الثقيل ثقله علة للسقوط وانما الحبل
مانع فاذا قطع الحبل فقد زال المانع فعمل الثقل عمله فثبت انه شرط
لكن العلة ليست بصالحة للحكم لان الثقل طبع لا تعدي فيه والمشي
مباح بلا شبهة فلم يصلح ان يجعل علة بواسطة الثقل واذا لم يعارض
الشرط ما هو علة وللشرط شبه بالعلل لما تعلق به من الوجود اقيم مقام
العلة في ضمان النفس والاموال جميعا ولهذا لم يجب على حافر
البئر كفارة ولم يحرم الميراث لانه ليس بمباشر فلا يلزم جزاؤها
واما وضع الحجر واشراع الجناح والحائط المائل بعد الاشهاد فمن قسم
الاسباب التي جعلت عللا في الحكم على ما مر لا من هذا القسم وعلى
هذا الاصل قلنا في الغاصب اذا بذر حنطة غيره في ارض غيره
ان الزرع للغاصب وان كان التغير بطبع الارض والهواء والماء
واما الالقاء فشرط لكن العلة لما كان معنى مسخرا لا اختيار له لم
يصلح علة مع وجود فعل عن اختيار وان كان شرطا فجعل
للشرط حكم العلل واما الشرط الذي له حكم الاسباب فان
يعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه وان يكون سابقا عليه

وذلك مثل رجل حل قيد عبد حتى ابق لم يضمن قيمته باتفاق اصحابنا لان
المانع من الاباق هو القيد فكان حله ازالة للمانع فكان شرطا في الحقيقة
الا انه لما سبق الاباق الذي هو علة التلف نزل منزلة الاسباب
فالسبب ما يتقدم والشرط ما يتاخر ثم هو سبب محض لانه اعترض
عليه ما هو علة قائمة بنفسها غير حادثة بالشرط وهذا كمن ارسل
دابة في الطريق فجالت ثم اتلفت شيئا لم يضمنه المرسل لان المرسل
صاحب سبب في الاصل وهذا صاحب شرط جعل مسببا فاذا
انفلتت الدابة فاتلفت زرعا بالنهار كان هدرا وكذلك بالليل
عندنا لان صاحب الدابة ليس بصاحب سبب ولا شرط ولا علة
وقال ابو حنيفة وابو يوسف فيمن فتح باب قفص فطار الطير او باب
اصطبل فخرجت دابة فضلت انه لا يضمن لان هذا شرط جرى مجرى
السبب لما قلنا وقد اعترض عليه فعل مختار فبقي شرطا او سببا خالصا
فلم يجعل التلف مضافا اليه بخلاف السقوط في البئر لانه لا اختيار له في
السقوط حتى اذا اسقط نفسه هدر دمه كمن مشى على قنطرة واهية و
ضعت بغير حق فخسف به لم يضمن او مر على موضع رش الماء عالما
به فزلق فعطب هدر دمه لان الالقاء هو العلة وقد صلح لاضافة
الحكم اليه وقال محمد طيران الطير هدر شرعا وكذلك فعل كل بهيمة فيجعل كالخارج

بلا اختيار كالسيلان من الزق فاذا خرج على فور الفتح وجب الضمان
على صاحب الشرط المتسبب فعل البهيمة لا يعتبر لايجاب حكم ما فاما
لقطعه فنعم كالكلب عدل عن سنن الارسال وكالدابة تجول بعد الارسال
فكذلك هذا ولهذا قلنا فيمن حفر بيرا فوقع فيها انسان فهلك ثم اختلف
الولي والحافر فقال الولي سقط وقال الحافر اسقط نفسه ان القول
قول الحافر استحسانا لما قلنا ان الحفر شرط جعل خلفا عن العلة لتعذر
نسبة الحكم الى العلة فاذا ادعى صاحب الشرط ان العلة صالحة لاضافة
الحكم اليها فقد تمسك بالاصل وجحد حكما ضروريا فجعلنا القول قوله
بخلاف الجارح اذا ادعى الموت بسبب اخر لم يصدق لانه صاحب
علة ولهذا قلنا في الجامع الصغير فيمن اشلى كلبا على صيد مملوك فقتله
او على نفس فقتلها او مزق ثياب رجل لم يضمن شيئا لانه صاحب
سبب وقد اعترض فعل مختار عليه غير مضاف اليه لان الكلب يعمل
بطبعه وليس الذي اشلاه بسائق بخلاف ما اذا اشلى على صيد
فقتله لان صاحبه جعل كانه ذبح بنفسه لان الاصطياد من المكاسب
المباحة فبني على نفي الحرج وقدر الامكان ووجب المصير فان
العدول الى محض القياس ولهذا قلنا فيمن القى نارا في الطريق
فهبت به الريح ثم احرقت لم يضمن وفي بعض هذه المسائل خلاف

على ما سبق في باب تقسيم الاسباب فنبين ملحقه بذكر الباب واما الذي هو
شرط اسماء لا حكما فان كل حكم تعلق بشرطين فان اولهما شرط اسما لا حكما
لان حكم الشرط ان يضاف الوجود اليه وذلك مضاف الى اخرهما فلم يكن
الاول شرطا الا اسما ولهذا قلنا فيمن قال لامراته ان دخلت هذه
الدار وهذه الدار فانت طالق ثم ابانها فدخلت احديهما ثم
نكحها ثم دخلت الدار الثانية انها تطلق خلافا لزفر لان الملك
شرط عند وجود الشرط لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط
ولم يوجد ههنا جزاء يفتقر الى الملك فلم يجز ان يجعل الملك شرطا
لعين الشرط الذي عينه لا يفتقر الى الملك فلم يجز شرطه لبقاء اليمين كما
قبل الشرط الاول فاما الشرط الذي هو علامة فالاحصان في باب الزنا
وانما قلنا انه علامة لان حكم الشرط ان يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد
الشرط وهذا لا يكون في الزنا بحال لان الزنا اذا وجد لم يتوقف حكمه على
احصان يحدث بعده لكن الاحصان اذا ثبت كان معرفا لحكم
الزنا فاما ان يوجد الزنا بصورته فيتوقف انعقاده علة على
وجود الاحصان فلا فثبت انه علامة وليس بشرط فلم يصلح
علة للوجود ولا للوجوب ولذلك لم يجعل له حكم العلل بحال ولذلك لم
يضمن شهود الاحصان اذا رجعوا على حال خلافا لما تقدم في مسئلة الشرط

الخالص ولهذا قلنا ان الاحصان يثبت بشهادة الرجال مع النساء
ولم يشترط فيه الذكورة الخالصة لما لم يثبت به وجوب عقوبة
ولا وجودها فان قيل اذا شهد كافران على عبد مسلم ان مولاه اعتقه
وقد زنى العبد او قذف فانكر العبد والمولى ذلك والمولى كافر
فان الشهادة لا تقبل وقد شهدوا على المولى وهو كافر ولم يشهدوا على العبد
بشيء على ما قلتم انه لا ينسب اليه وجوب ولا وجود فهلا قبلت هذه
الشهادة فالجواب عن هذا ان لشهادة النساء مع الرجال خصوصا
في المشهود به دون المشهود عليه وخصوصها انها لا تصلح لايجاب عقوبة
وقد بينا انه لم تتعلق بها وجوب ولا وجود لكن في هذه الجملة تكثير
محل الجناية وفي ذلك ضرر زائد وشهادة هؤلاء حجة لايجاب
الضرر اذا لم يكن حدا ولا عقوبة ولشهادة الكفار اختصاص
في حق المشهود عليه دون المشهود به وقد تضمنت شهادتهم تكثير محل
الجناية وفي ذلك ضرر بالمشهود عليه ولا يجوز ايجاب ضرر على
المسلم بشهادة الكفار ايضا وعلى هذا الاصل قال ابو يوسف ومحمد
ان شهادة القابلة على الولادة يقبل من غير فراش قائم ولا حبل ظاهر
ولا اقرار بالحبل لان شهادة القابلة حجة في تعيين الولد بلا خلاف
ولم يوجد ههنا الا التعيين فاما النسب فانما يثبت بالفراش فيكون

انفصاله مؤثرًا لا يتعلق به وجوب النسب ولا وجوده كما في حال قيام
الفراش اذا لم يكن قائمًا او ظهور الحبل او الاقرار به والجواب عند ابي
حنيفة ان الفراش اذا لم يكن قائمًا ولا الحبل ظاهرًا ولا اقرار به كان ثبوت
نسبه معلومًا باطنًا لا يستند الى سبب ظاهر حكمًا ثابتًا في حق صاحب الشرع
فاما في حقنا فلا فبقي مضافًا الى الولادة فشرط لاثباتها كمال الحجة فاما
عند قيام الفراش او ظهور الحبل فقد وجد دليل قيام النسب ظاهرًا
فصلح ان يكون الولادة معرفة واذا علق بالولادة طلاق او عتق فقد
شهدت امرأة بها في حال قيام الفراش وقع ما علق به عندهما لان ذلك امر
غير مقصود بشهادتها وقد ثبتت الولادة بشهادتها فيثبت ما كان
تبعًا له وكذلك قالا في استهلال الصبي انه تبع للولادة وقال ابو حنيفة
في حقيقة القياس ان الوجود من احكام الشرط فلا يثبت الا بكمال الحجة
والولادة لم تثبت بشهادة القابلة مطلقًا فلا تتعدى الى التوابع
كشهادة المرأة على ان هذه الامة ثيب وقد اشتراها رجل على انها
بكر انها لا تثبت على البائع بل يستحلف وان كان قبل القبض فكذلك هذا

باب تقسيم العلامة

واما العلامة فما يكون
علمًا على الوجود على ما قلنا وقد يسمى العلامة شرطًا وذكر مثله
الاحصان في الزنا على ما قلنا فصارت العلامة شرطًا نوعًا وللحد

وقد قال الشافعي في مسألة القذف ان العجز عن اقامة البينة على زنا المقذوف
علامة الجناية لا شرط بل هو معرف فيكون سقوط الشهادة سابقًا عليه لانه
امر حكمي بخلاف الجلد لانه فعل وذلك ان القذف كبيرة وهتك عرض المسلم و
لما اصل في المسلم العفة فصار كبيرة بنفسه بناءً على هذا الاصل والعجز
معرف والجواب عندنا ان الثابت بالكتاب في جزاء هذه الجناية فعل كله
وهو الجلد وابطال الشهادة الا ان قوله تعالى ولا تقبلوا عطفًا
على قوله فاجلدوهم واذا كان كذلك لم يستقم ان يجعل موقوفًا كما لم يجعل
كذلك ما هو الجلد واذا ذكرنا انا نحتاج في العمل بالتعريف الى ان يثبت
ان القذف بنفسه كبيرة وليس كذلك لان البينة على ذلك مقبولة حسبة
في اقامة حد الزنا فكيف يكون كبيرة مع هذا الاحتمال فاما قوله ان العفة
اصل فنعم لكنه لا يصلح علة للاستحقاق ولو صلح لذلك لما قبلت البينة
ابدًا لكن بل اطلاق لما كان بشرط الحسبة وذلك لا يحل الا بشهود حضور
وجب تاخيره الى ما يتمكن به من احضار الشهود وذلك الى اخر المجلس او الى
ما يراه الامام ثم لم يوجب حكمه وقد ظهر بما لحد الوجود فاذا اقيم عليه الجلد
ثم جاء ببينة يشهدون على الزنا قبلناها واقمنا على المشهود عليه حد
الزنا وابطلنا على القاذف رد الشهادة وان كان تقادم العهد لم
يقم الحد على المشهود عليه وابطلنا رد الشهادة عن القاذف كذا ذكره

في المنتقى عن فصل القادم والله اعلم ونتصل بهذه الجملة

باب بيان العقل وما يتصل به من اهلية البشر

اختلف الناس في العقل أهو من العلل الموجبة ام لا فقالت المعتزلة العقل علة موجبة لما استحسنه محرمة لما استقبحه على القطع والبتات فوق العلل الشرعية فلم يجوزوا ان يثبت بدليل الشرع ما لا يدركه العقول او يقبحه وجعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل وقالوا لا عذر لمن عقل صغيرا كان او كبيرا في الوقف عن الطلب وترك الايمان وقالوا الصبي العاقل مكلف على الايمان وقالوا فيمن لم يبلغه الدعوة فلم يعتقد ايمانا ولا كفرا وغفل عنه انه من اهل النار وقالت الاشعرية ان لا عبرة بالعقل اصلا دون السمع واذا جاء السمع فله العبرة لا للعقل وهو قول بعض اصحاب الشافعي حتى ابطلوا ايمان الصبي وقالت الاشعرية فيمن لم يبلغه الدعوة فغفل عن الاعتقاد حتى هلك انه معذور قال ولو اعتقد الشرك فلم يبلغه الدعوة انه معذور ايضا وهذا الفصل اعني ان يجعل شركه معذورا تجاوز عن الحد كما تجاوزت المعتزلة عن الحد في الطرف الآخر والقول الصحيح في الباب هو قولنا ان العقل معتبر لاثبات الاهلية وهو من اعز النعم خلق متفاوتا في اصل القسمة وقد مر تفسيره قبل هذا

انه نور في بدن الآدمي مثل الشمس في ملكوت الارض يضيء به الطريق الذي مبتداه من حيث ينقطع اليه اثر الحواس ثم هو عاجز بنفسه فاذا وضح به الطريق كان الدرك للقلب بفهمه كشمس الملكوت الظاهر اذا بزغت وبدا شعاعها ووضح الطريق كانت العين مدركة بشعاعها وما بالعقل كفاية بحال في كل الخطة ولهذا قلنا في الصبي العاقل انه لا يكلف بالايمان حتى اذا عقلت المراهقة ولم تصف وهي تحت زوج مسلم بين ابوين مسلمين لم تجعل مرتدة ولم تبن من زوجها ولو بلغت كذلك لبانت من زوجها ولو عقلت وهي مراهقة فوصفت الكفر كانت مرتدة وبانت من زوجها ذكر ذلك في الجامع الكبير فعلم به انه غير مكلف وكذلك نقول في الذي لم يبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل وانه اذا لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد على شيء كان معذورا واذا وصف الكفر وعقده او عقده ولم يصفه لم يكن معذورا وكان من اهل النار مخلدا على نحو ما قلنا في الصبي ومعنى قولنا انه لا يكلف بمجرد العقل نريد به انه اذا اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم يبلغه الدعوة على نحو ما قال ابو حنيفة رحمه الله في السفيه اذا بلغ خمسا وعشرين سنة لم يمنع منه ماله لانه قد استوفى مدة التجربة والامتحان فلا بد من ان يزداد به رشدا وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع فمن

جعل العقل حجة موجبة لمتنع الشرع بخلافه فلنبين معه دليل يعتمد
عليه سوى امور ظاهرة نسلمها له ومن الغى العقل من كل وجه ولا دليل
له ايضا وهو مذهب الشافعي فانه قال في قوم لم يبلغهم الدعوة اذا
قتلوا ضمنوا لجعل كفرهم عفوا ومن كان فيهم من جملة من تقدر على
ما قدرنا المستوجب عصمة بدون دار الاسلام وذكر انه لا حد في الشرع
لان العقل غير معتبر للاهلية فاما يلغيه بطريق دلالة الاجتهاد والمعقول
فيتناقض مذهبه وان العقل لا ينفك عن الهوى فلا يصلح حجة بنفسه
بحال وانما وجب نسبة الاحكام الى العلل تيسيرا على العباد من غير ان يكون
علل بذواتها وان يجعل العقل علة بنفسه وهو باطن ففيه حرج عظيم
فلم يجز ذلك والله اعلم واذا ثبت ان العقل من صفات الاهلية قلنا ان الكلام
في هذا ينقسم الى قسمين الاهلية والامور المعترضة على الاهلية

باب بيان الاهلية وما يتصل بها

الاهلية ضربان اهلية وجوب واهلية اداء اما اهلية الوجوب فينقسم
فروعها واصلها واحد وهو الصلاح للحكم فمن كان اهلا لحكم الوجوب بوجه
كان اهلا للوجوب ومن لا فلا واهلية الاداء نوعان كامل يصلح للزوم
العهدة وقاصر لا يصلح للزوم العهدة اما اهلية الوجوب فبناء على
قيام الذمة وان الادمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب باجماع الفقهاء بناء على

العهد الماضي قال تعالى واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم الاية
وقال وكل انسان الزمناه طائره في عنقه والذمة العهد وانما
يراد به نفسه ورقبته لها ذمة وعهد حتى ان ولي الصبي اذا اشترى
للصبي شيئا كان ولا لزمه الثمن وقبل الانفصال هو جزء من وجه فلم
يكن له ذمة مطلقة كان اهلا بذمته للوجوب غير ان الوجوب
غير مقصود بنفسه فيجوز ان يبطل لعدم حكمه وغرضه فكما ينعدم الوجوب
لعدم محله فكذلك يجوز ان ينعدم لعدم حكمه ايضا فيصير هذا القسم منقسما
بانقسام الاحكام وقد بينا التقسيم قبل هذا في اول الفصل بما في حقوق
العباد فما كان منه غرما وعوضا فالصبي من اهل وجوبه لان حكمه هو
اداء العين يحتمل النيابة لان المال مقصود لا الاداء فوجب القول
للوجوب عليه متى صح سببه وما كان صلة لها شبه بالمؤن وهي
نفقة الزوجات والقرابات لزمه ايضا اما نفقة الزوجات
فلما شبه بالاعواض واما الاخرى فمؤنة اليسار وكل صلة لها
شبه بالاجزية لم يكن الصبي من اهله مثل تحمل العقل لانه لا غنى
عن صفة الجزاء مقابلا بالكف عن الاخذ على يد الظالم ولذلك اختص به
رجال العشائر وما كان عقوبة او جزاء لم يجب عليه على ما مر لانه
لا يصلح حكمه فبطل القول بلزومه وكذلك القول في حقوق الله تعالى على الاجمال ان

الوجوب لازم متى صح القول بحكمه ومتى بطل القول بحكمه بطل القول
بوجوبه وان صح سببه ومحله لان الوجوب كما ينعدم مرة لعدم
سببه ومرة لعدم محله فينعدم ايضا لعدم حكمه وقد مر تقسيم هذه
الجملة ايضا فاما الايمان فلا يجب على الصبي قبل ان يعقل لما قلنا من عدم
اهلية الاداء وكذلك العبادات الخالصة المتعلقة بالبدن او بالمال
لا تجب عليه وان وجد سببها ومحلها لعدم الحكم وهو الاداء لان الاداء
هو المقصود في حقوق الله تعالى وذلك فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم
تحقيقا للابتلاء والصبي ينافيه وما يتادى بالنايب لا يصلح طاعة
لانها نيابة جبر لا اختيار فلو وجب مع ذلك لصار المال مقصودا
وذلك باطل في جنس القرب فلذلك لم يلزمه الصلوة والزكوة
والصوم والحج وما يشوبه معنى المؤنة مثل صدقة الفطر لم يلزمه عند
محمد لما قلنا ولزمه عند ابي حنيفة وابي يوسف اعتبارا بالاهلية
القاصرة وبلا اختيار القاصر وذلك بواسطة الولي ولزمه ما كان
مؤنة في الاصل فهو العشر والخراج لما ذكرنا وما كان عقوبة
لم يجب اصلا لعدم حكمه ولهذا كان الكافر اهلا لاحكام لا يراد بها
وجه الله لانه اهل لادائها فكان اهلا للوجوب له وعليه ولما لم يكن
اهلا لثواب الاخرة لم يكن اهلا لوجوب شيء من الشرائع التي هي طاعة الله تعالى

عليه وكان الخطاب بها موضوعا عنه عندنا ولزمه الايمان بالله لما
كان اهلا لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرايع بشرط تقدم
الايمان لانه راس اسباب اهلية احكام نعيم الاخرة فلم يصلح ان يجعل
شرطا لما هو مقتضى وقد قال بعض مشايخنا بوجوب كل الاحكام على الصبي
لقيام الذمة وصحة الاسباب ثم السقوط لعذر الحرج وقد كنا عليه مدة زمان
لكنا تركناه بهذا القول الذي اخترناه وهذا اسلم الطريقين صورة ومعنى
وتقليدا وحجة ولذلك قلنا في الصبي اذا بلغ في بعض شهر رمضان انه لا
يقضي ما مضى وكذلك نقول في الحائض ان الصوم يلزمها لاحتمال الاداء ثم النقل
الى البدل وهو القضاء ان لم يحرج لما عدم في ذلك بقي الحكم فوجب القول
بالوجوب واما الصلوة فقد بطل الاداء لما فيه من الحرج فبطل
الوجوب لعدم حكمه مع قيام محل الوجوب وقيام سببه وكذلك قولنا
في الجنون اذا امتد فصار لزوم الاداء يؤدي الى الحرج فبطل القول
بالاداء وبطل القول بالوجوب لعدم الحكم ايضا وهذا في الصلوات
والصيام معا واذا لم يمتد في شهر رمضان لزمه اصله لاحتمال
حكمه واذا عقل الصبي واحتمل الاداء قلنا بوجوب اصل الايمان
دون ادائه حتى صح الاداء وذلك لما عرف ان الوجوب جبر من الله تعالى
باسباب وضعت للاحكام اذا لم يخل الوجوب عن حكمه وليس في الوجوب

تكليفٌ وخطابٌ وانا ذلك في الاداءِ ولا خطاب ولا تكليف
على الصبي بمجرد العقل حتى يبلغ فثبت انه غير مخاطبٍ بالايمانِ
لكن صحة الاداء يبتني على كون الشيء مشروعًا وعلى قدرة الاداءِ لا
على الخطابِ والتكليفِ كالمسافر يؤدي الجمعة من غير خطابٍ
ولا تكليفٍ والاغماء لما لم ينافِ حكم وجوب الصوم لم ينافِ وجوبه
وكان منافيًا لحكم وجوب الصلوة اذا امتد فكان منافيًا لوجوبه
والنوم لما لم يكن منافيًا لحكم الوجوب اذا انتبه لم يكن منافيًا للوجوب

ايضًا باب اهليةِ الاداءِ واما اهلية

الاداءِ فنوعانِ قاصرٌ وكاملٌ اما القاصر فيثبت بقدرة البدن
اذا كانت قاصرة قبل البلوغ وكذلك بعد البلوغ فيمن كان معتوهًا
لانه بمنزلة الصبي لانه عاقل لم يعتدل عقله واصل العقل يعرف بدلالة
العيانِ وذلك ان يختار المرء ما يصلح له بدرك العواقب المستورة فما
يأتيه ويذره وكذلك القصور يعرف بالامتحانِ فاما الاعتدال فامر
يتفاوت فيه البشر فاذا اتى من رتبة القصور اقيم البلوغ مقام الاعتدال
في احكام الشرع والاحكام في هذا الباب منقسمة على ما مرّ فاما
حقوق الله تعالى فمنها ما هو حسن لا يحتمل غيره ولا عهدة فيه بوجه وهو الايمان
بالله تعالى فوجب القول بصحته من الصبي لما ثبتت اهلية ادائه ووجد

منه حقيقته لان الشيء اذا وجد حقيقته لم ينعدم الا بحجر من الشرع وذلك
في الايمان باطل لما قلنا انه حسن لا يحتمل غيره ولا عهدة فيه الا في لزوم
ادائه وذلك يحتمل الوضع فوضع عنه فاما الاداء فخالٍ عن العهدة لان
حرمان الارث يضاف الى الكفر الباقي وكذلك الفرقة ولان ما يلزمه
بعد الايمان فمن ثمراته وانما يعتبر في صحة الشيء من حكمه الذي وضع
له وهو سعادة الاخرة لا من ثمراته الا يرى انه يلزمه اذا ثبت له حكم
الايمان تبعًا لغيره ولم يعتد عقله ومنه ما هو قبيح لا يحتمل غيره وهو
الجهل بالصانع والكفر به الا يرى انه لا يرد عليه ابو الدين فكيف يرد
عليه بالله وكذلك الجهل بغير الله لا يعتد من عليه فكيف الجهل بالله واذا
كان كذلك لم يصلح الجهل به عفوًا بل كان صحيحًا في احكام الاخرة
وما يلزم من احكام الدنيا بالردة فانما يلزمه حكمًا لصحته لا قصدًا اليه
فلم يصلح العفو عن مثله كما اذا ثبت تبعًا ومن ذلك ما هو بين هذين القسمين
فقلنا فيه بصحته الاداء من غير عهدة حتى قلنا بسقوط الوجوب في الكل
لان اللزوم لا يخلو عن العهدة وقد شرعت بدون ذلك الوصف وقلنا بصحتها
تطوعًا بلا لزوم مضي ولا وجوب قضاء لانها قد شرعت كذلك الا ترى
ان البالغ اذا شرع فيها على ظن انها عليه وليست عليه ان اللزوم
يبطل عنه وكذلك اذا شرع في الاحرام على هذا الوجه ثم احصر فلا قضاء

فعلنا ان الصبي اذا احرم صح منه بلا عهدة حتى اذا ارتكب محظورا لم يلزمه
وعلمنا ان الصبي اذا ارتد انه لا يقتل وان صحت ردته عند ابي حنيفة
ومحمد لان القتل يجب للمحاربة لا لعين الردة ولم توجد فاشبه ردة
المراة فاما ما كان من غير حقوق الله تعالى فثلاثة اقسام ايضا ما هو
نفع محض وما هو ضرر محض وما هو دائر بينهما واما النفع المحض
فيصح منه مباشرته لان الاهلية القاصرة والقدرة القاصرة كافية
لجواز الاداء الا ترى ان مباشرة النوافل منه صحت لما قلنا وفي ذلك جاءت
السنة المعروفة قال عم مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم
عليها اذا بلغوا عشرا وانما هذا ضرب تاديب وتعزير لا عقوبة
وكذلك ما هو نفع محض من التصرفات مثل قبول الهبة وقبول الصدقة
وذلك مثل قبول بدل الخلع من العبد المحجور بغير اذن المولى فانه يصح وكذلك
اذا اجر الصبي المحجور او العبد المحجور نفسه ومضى على العمل وجب
الاجر للحر استحسانا ووجب للعبد بشرط السلامة ولا يشترط
السلامة في الصبي الحر وكذلك اذا قاتل العبد بغير اذن المولى و
الصبي بغير اذن الولي استوجب الرضخ استحسانا ويحتمل ان
يكون هذا قول محمد فانه لم يذكر الا في السير الكبير ووجب القول بصحة
عبارة الصبي في بيع مال غيره وطلاق غيره وعتاق غيره اذا كان وكيلا الخ

لان الآدمي مكرم بصحة العبارة وعلم البيان قال الله تعالى علمه البيان
فكان القول بصحته من اعظم المنافع الخالصة وفي ذلك توصل الى
درك المضار والمنافع واهتداء في التجارة بالتجربة قال الله تعالى
وابتلوا اليتامى واما ما كان ضررا محضا فليس بمشروع في حقه
فبطلت مباشرته وذلك مثل الطلاق والعتاق والهبة والقرض
والصدقة ولم يملك ذلك عليه غيره ما خلا القرض فانه يملكه القاضي
عليه لان صيانة الحقوق لما كانت بولاية القضاء انقلب القرض
بحال القضاء نفعا محضا لا يشوبه مضرة لان العين غير مامون
العطب والدين مامون العطب الا من قبل التوى بان يجحد
المال وقد وقع الامن عنه بولاية القضاء فصار ملحقا بهذا الشرط
بالمنافع الخالصة واما ما يتردد بين النفع والضرر مثل البيع
والاجارة والنكاح وما اشبه ذلك فانه لا يملك بنفسه لما فيه من
الاحتمال راي الولي لانه اهل للحكم بمباشرة الولي فقد
صار اهلا يتصور منه المباشرة فاذا صار اهلا للحكم كان اهلا للسبب
لا محالة وفي القول بصحة مباشرته براي الولي اصابة بمثل ما يصاب
بمباشرة الولي لا محالة مع فضل نفع البيان وتوسع طريق الاصابة
وذلك بطريق انه احتمل الضرر في التصرف يزول براي الولي حين جعل الصبي

كالبالغ وذكر في قول ابي حنيفة الاول انه يصح بيعه بغبن فاحش
من الاجانب والولي لا يملكه وذكر باعتبار ان نقصان رايه
جبر براي الولي فصار كالبالغ وعند ابي يوسف ومحمد بطريق
ان راي الولي شرط الجواز وعموم رايه لخصوصه فجعل كان
الولي باشره بنفسه فلذلك قالا لا يملكه بالغبن الفاحش مع الا
جانب ومع الولي عن ابي حنيفة في التصرف مع الولي بغبن فاحش
روايتان في رواية اجازه لما قلنا وفي رواية رده لشبهة النيابة
وذكر انه في الملك اصيل من وجه دون وجه الا يرى انه اصل الراي دون
وصفه فثبتت شبهة النيابة فاعتبرت في موضع التهمة وسقطت
في غير موضع التهمة وعلى هذا الاصل قلنا في المحجور اذا توكل لم يلزمه
العهدة وباذن الولي يلزمه واما اذا اوصى الصبي بشيء من وصايا
البر بطلت وصيته عندنا وان كان فيها نفع ظاهر لان الارث
شرع نفعا للمورث الا يرى انه شرع في حق الصبي وفي الانتقال
الى الايصاء ترك الافضل لا محالة الا انه مشروع في حق البالغ كما شرع له
الطلاق في النكاح ولم يشرع في حق الصغير فكذلك هذا ولذلك قلنا
لا يجوز تخيير الصبي بين الابوين بخلاف الشافعي لانه من جنس ما يتردد
بين النفع والضرر والغالب من حاله الميل الى الهوى والشهوة والولي في

موضع النزاع ليس بولي فبطل اختياره وقد خالفنا الشافعي
في هذه الجملة خلافا متناقضا لا يستقيم على شيء من اصول الفقه وكفى به حجة
عليه ولم نعتد بخلافه لانه قد قال بصحة كثير من عباراته في اختياره احد الابوين
وفي الايصاء وفي العبادات وقال بلزوم الاحرام من غير نفع وابطل
الايمان وهو نفع محض وليس له فقه في شيء من ذكر الاشياء موضوعا
فيه ولذلك كان موليا عليه لم يصلح وليا الا ان الصغر فيهما سمة العجز والثاني
انه القدرة وهما متضادان فاجرى هذا الاصل في الفروع وطرده
بلا فقه معقول فقال يصح اختياره احد الابوين ولا يصح اختيار
الولي عليه وكذلك قبول الهبة في قول يصح منه دون الولي وفي قول عكسه
ولا فقه فيه لانه لم يبن الامر على دليل الصحة والعدم من الصبي وعندنا لما
كان قاصر الاهلية صلح موليا عليه ولما كان صاحب اصل الاهلية
صلح وليا ومتى جعلناه وليا لم نجعله فيه موليا عليه واذا جعلناه موليا
عليه لم نجعله وليا فيه وانما هذا عبارة عن الاحتياط وتوفير وجوه التوسع في
طريق الاصابة والنيل وهذا اقوى المقصود لان المقصود من الاسباب
احكامها فوجب اختيار هذا التردد في السبب لسلامة الحكم على
الكمال وانما الامور بعواقبها باب

الامور المعترضة على الاهلية العوارض نوعان سماوي ومكتسب

اما السماوي فهو الصغر والجنون والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت واما المكتسب فانه نوعان منه ومن غيره اما الذي منه فالجهل والسكر والهزل والسفه والخطاء والسفر واما الذي من غيره فالاكراه بما فيه الجاء وبما ليس فيه الجاء اما الجنون فانه في القياس مسقط للعبادات كلها لانه ينافي القدرة فينعدم به الاداء فينعدم الوجوب لانعدامه لكنهم استحسنوا فيه اذا زال قبل الامتداد فجعلوه عفوا والحقوه بالنوم والاغماء وذكر انه لما كان منافيا للاهلية للاداء كان القياس فيه ما قلنا الا ترى ان الانبياء عليهم السلام عصموا عنه لكنه اذا لم يمتد لم يكن موجبا حرجا على ما قلنا وقد اختلفوا فيه فقال ابو يوسف هذا اذا كان عارضا غير اصلي ليلحق بالعوارض فاما اذا بلغ الصبي مجنونا فاذا زال صار في معنى الصبي اذا بلغ وقال محمد هما سواء واعتبر حاله فيما يزول عنه ويلحق باصله فهو في اصل الخلقة متفاوت بين مديد وقصير فيلحق هذا الاصلي بالحكم الذي لم يستوعبه بالعارض وذكر في الجنون الاصلي اذا زال قبل انسلاخ شهر رمضان وحد الامتداد يختلف باختلاف الطاعات فاما في الصلوات فبان يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد ليصير ستا فيدخل في حد التكرار واقام ابو حنيفة وابو يوسف الوقت فيه مقام الصلوة تيسيرا فاعتبر الزيادة بالساعات وفي الصوم بان يستوعب شهر رمضان

ولم يعتبر التكرار لان ذلك لا يثبت الا بالحول وفي الزكوة بان يستغرق الحول عند محمد واقام ابو يوسف اكثر الحول مقام كله فيما تعد عملا بالتيسير والتخفيف فاذا زال قبل هذا الحد وهو اصلي كان على هذا الاختلاف وقد بينا من قبل ان الجنون لا ينافي اهلية الوجوب لانه لا ينافي الذمة ولا ينافي حكم الوجوب وهو الثواب في الآخرة اذا احتمل الاداء الا يرى ان المجنون يرث ويملك وذلك ولاية الا انه ينعدم الاداء فيصير الوجوب عدما بناء عليه ولهذا قلنا ان المجنون يواخذ بضمان الافعال في الاموال على الكمال لانه اهل للحكم على ما قلنا واذا ثبتت الاهلية كان هذا العارض من اسباب الحجر والحجر عن الاقوال صحيح فتفسد عباراته وقلنا انه لم يصح ايمانه لعدم ركنه وهو العقد والاداء ايضا فلم يكن حجرا الا ان عدم الحكم لعدم الركن ليس من باب الحجر ولكن الايمان مشروع في حقه حتى صار مؤمنا تبعا لابويه [illegible] ولم يصح التكليف بوجه الا في حقوق العباد فان امراة المجنون اذا اسلمت عرض الاسلام على ولي المجنون دفعا للظلم بقدر الامكان وما كان ضررا احتمل السقوط فغير مشروع في حقه وما كان قبيحا لا يحتمل العفو فثابت في حقه حتى انه يصير مرتدا تبعا لابويه واما الصغر في اول احواله فمثل الجنون ايضا لانه عديم التمييز والعقل واما اذا عقل فقد اصاب ضربا من اهلية الاداء لكن الصبا عذر مع ذلك فسقط به

ما احتمل السقوط عن البالغ فقلنا لا يسقط عنه فرضية الايمان حتى
اذا اداه كان فرضا لا نفلا الا يرى انه اذا آمن في صغره لزمه احكام
يثبت بناؤها على صحة الايمان وهي جعلت تبعا للايمان الفرض و
كذلك اذا بلغ ولم يعد كلمة الشهادة لم يجعل مرتدا ولو كان الاول نفلا لما
اجزى عن الفرض ووضع عنه التكليف والزام الاداء وجملة الامر
ما قلنا ان يوضع عنه العهدة ويصح منه وله ما لا عهدة فيه لان الصبا
من اسباب المرحمة فجعل سببا للعفو عن كل عهدة يحتمل العفو ولذلك
لا يحرم الميراث بالقتل ولا يلزم عليه حرمانه بالكفر والرق لان الرق
ينافي اهلية الارث وكذلك الكفر لانه ينافي اهلية الولاية وانعدام الحق
بعدم سببه او عدم اهليته لا يعد جزاء والعهدة نوعان خالصة لا يلزم
الصبي بحال ومشوبة تتوقف لزومها على راي الولي ولما كان الصبا عجزا
صار من اسباب ولاية النظر وقطع ولايته عن الاغيار واما العته بعد
البلوغ فمثل الصبا مع العقل في كل الاحكام حتى انه لا يمنع صحة القول والفعل
لكنه يمنع العهدة واما ضمان ما يستهلك من المال فليس بعهدة لكنه شرع
جبرا وكونه صبيا معذورا او معتوها لا ينافي عصمة المحل ويوضع الخطاب
عنه كما وضع عن الصبي ويولى عليه ولا يلي على غيره وانما يفترق الجنون
والصغر في ان هذا العارض غير محدود فقيل اذا اسلمت امراته عرض على

ابيه

ابيه الاسلام او امه ولا يوخر والصبا محدود فوجب تاخيره واما
الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفترقان واما النسيان فلا ينافي
الوجوب في حق الله تعالى ولكنه يحتمل ان يجعل عذرا وفي حقوق العباد
لا يجعل عذرا لان حقوق العباد محترمة لحقهم وحاجتهم لا ابتلاء و
حقوق الله تعالى ابتلاء لكن النسيان اذا كان غالبا يلازم الطاعة
اما بطريق الدعوة مثل النسيان في الصوم واما باعتبار البشر
مثل التسمية في الذبيحة جعل من اسباب العفو في حق الله تعالى لانه من
جهة صاحب الحق اعترض فجعل سببا للعفو في حقه بخلاف حقوق
العباد لان النسيان ليس بعذر من جهتهم والنسيان ضربان ضرب
اصلي وضرب يقع فيه المرء بالتقصير وهذا يصلح للعتاب والنسيان
في غير الصوم لم يجعل عذرا وكذلك في غير الذبيحة لانه ليس مثل المنصوص
عليه في غلبة الوجود فبطلت التعدية حتى ان سلام الناسي في الصلوة لما كان
غالبا عد عذرا واما النوم فعجز عن استعمال قدرة الاحوال فاوجب
تاخير الخطاب للاداء ولم يمنع الوجوب لاحتمال الاداء لان النوم لا يمتد
فلا يكون في وجوب القضاء عليه حرج واذا كان كذلك لم يسقط الوجوب
قال عم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذكر وقتها
وينافي الاختيار اصلا حتى بطلت عباراته في الطلاق والعتاق والاسلام

وغير ذلك والمصلي اذا قرأ في صلوته وهو نايم في حال قيامه لم يصح
قراءته واذا تكلم النايم في صلوته لم يفسد صلوته واذا قهقه النايم في صلوته
فقد قيل يفسد صلوته ويكون حدثا وقيل يفسد ولا يكون حدثا وقيل
يكون حدثا ولا يفسد صلوته والصحيح انه لا يكون حدثا لان القهقهة
جعلت حدثا في موضع المناجات لقبحها وسقط ذلك بالنوم ولا
تفسد الصلوة ايضا لان النوم يبطل حكم الكلام واما الاغماء
فانه ضرب مرض وفوت قوة حتى كان النبي عم غير معصوم عنه وهو
كالنوم في فوت الاختيار وفوت استعمال القدرة مثل النوم حتى منع صحة
العبارات وهو اشد منه لان النوم فترة اصلية وهذا عارض
ينافي القوة اصلا الا ترى ان النايم اذا كان مستقرا امكن تنبيهه حتما
والنوم لازم باصل الخلقة فكان النوم من المضطجع في الصلوة اذا
لم يتعمده حدثا لا يمنع البناء والاغماء من العوارض النادرة في الصلوة
وهو فوق الحدث فلم يلحق به ومنع البناء على كل حال واختلفا في
فما يجب من حقوق الله جبرا الا ان الاغماء مرض ينافي القوة اصلا وقد يحتمل
الامتداد على وجه يوجب الحرج فيسقط به الاداء واذا بطل الاداء
بطل الوجوب على ما قلنا وهذا استحسان وكان القياس
ان لا يسقط به شيء من الواجبات مثل النوم وامتداده في الصلوة ان تزيد على

يوم وليلة على ما فسرنا وفي الصوم لا يعتبر امتداده لان امتداده في
الصوم نادر وكذلك في الزكوة وفي الصلوة غير نادر وفي ذلك جاءت
السنة فلم يوجب حرجا واما الرق فانه عجز حكمي شرع جزاء
في الاصل لكنه في البقاء صار من الامور الحكمية به يصير المرء عرضة للتملك
والابتذال وهو وصف لا يحتمل التجزي فقد قال الجامع في مجهول
النسب اذا اقر بنصفه عبد لفلان انه يجعل عبدا في شهاداته
وفي جميع احكامه وكذلك العتق الذي هو ضده حتى ان معتق البعض
لا يكون حرا اصلا عند ابي حنيفة في شهاداته وسائر احكامه
وانما هو كالمكاتب وقال ابو يوسف ومحمد الاعتاق انفعاله العتق
فلا يتصور دونه واذا لم يكن الانفعال متجزيا لم يكن الفعل متجزيا
كالتطليق والطلاق وقال ابو حنيفة الاعتاق ازالة الملك
متجزي تعلق به حكم لا يتجزى وهو العتق لانه عبارة عن سقوط
الرق وسقوط الرق حكم لسقوط كل الملك فاذا سقط بعضه فقد
وجد شطر علة العتق وصار ذلك كاعداد اعضاء الوضوء انها
متجزية تعلق بها اباحة الصلوة وهي غير متجزية وكذلك اعداد
الطلاق للتحريم وهذا الرق يبطل مالكية المال لقيام المملوكية مالا
حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري وحتى لا يصح منهما حجة الاسلام

لعدم اهل القدرة وهي البدنية لانها للمولى لان ملك الذات يوجب
ملك الصفات القائمة لكونها تبعا الا ما استثنى عليه في سائر القرب
البدنية بخلاف الفقير لانه مالك لما يحدث من قدرة
الفعل اذا احدثت وهي الاستطاعة الاصلية فاما الزاد
والراحلة فلليسر فلم يجب وصح اداؤه والرق لا ينافي
مالكية غير المال وهو النكاح والدم والحيوة وينافي كمال الحال
في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا مثل الذمة والحل
والولاية حتى ان ذمته ضعفت برقه فلم يحتمل الدين بنفسها
وضمت اليها مالية الرقبة والكسب ولذلك قلنا ان الدين متى
ثبت بسبب لا تهمة فيه انه يباع به رقبته مثل دين الاستهلاك
ودين التجارة لان حاجتنا الى ظهور التعلق في حق المولى ثم لا بد
من استيفائه من موضعه واذا لم يثبت في حق المولى يؤخر الى عتقه
ولم يتعلق برقبته ولا بكسبه مثل دين يثبت باقرار المحجور ومثل ان
يتزوج امراة بغير اذن مولاه فيدخل بها لان تقوم البضع انما يثبت
بشبهة عقد عدمت في حق المولى وكذلك الحل انتقص بالرق لانه من
كرامات البشر فيتسع بالحرية وينقص بالرق الى النصف حتى لا ينكح
العبد الا امراتين وكذلك حل النساء ينقص بالرق الى النصف حتى

يصح نكاح الامة اذا تقدم على الحرة ولا يصح اذا تاخر او قارن لتعذر
التنصيف في المقارنة والعدة تتنصف والطلاق يتنصف لكن
الواحدة لا تقبل التنصيف فيتكامل لكن عدد الطلاق لما كان
عبارة عن اتساع المملوكية اعتبر بالنساء وعدد الانكحة لما كان عبارة
عن اتساع المالكية اعتبر فيه رق الرجال وحريتهم فكان الطلاق
بالنساء ولذلك تنصفت الحدود في حق العبد ولذلك تنصف القسم
ولذلك انتقصت قيمة نفسه لما قلنا من انتقاص المالكية كما انتقصت
بالانوثة فوجب نقصان بدل دمه عن الدية لكن نقصان الانوثة
في احد ضربي المالكية بالعدم فوجب التنصيف وهذا نقصان
في احدهما لا بالعدم لان العبد ليس باهل لملك المال لكنه اهل للتصرف
في المال واهل لاستحقاق اليد على المال فوجب القول بنقصان في القيمة
وهذا عندنا في الماذون انه يتصرف لنفسه ويجب له اليد بالاذن
غير لازمة وبالكتابة يدا لازمة وقال الشافعي لما لم يكن اهلا لاستحقاق
الملك لم يكن اهلا لسببه لان السبب شرع لحكمه ولم يكن اهلا لاستحقاق
اليد ايضا وقلنا ان اهلية التكلم غير ساقطة بالاجماع وكذلك الذمة
مملوكة للعبد قابلة للدين واذا صار اهلا للحاجة كان اهلا للقضاء
وادنى طرقه اليد وهو الحكم الاصلي لان الملك ضرب قدرة شرع للضرورة

وكذلك ملك اليد بنفسه غير مال الا يرى ان الحيوان ثبت دينا في الذمة
في الكتابة واذا كان كذلك كان العبد اصلا في حكم العقد الذي هو محكم
والمولى يخلفه فيما هو من الزوايد وهو الملك ولذلك جعلنا العبد
في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل في مسايل مرض المولى وعامة
مسايل الماذون والرق لا يوثر في عصمة الدم وانما يوثر في قيمته وانما
العصمة بالايمان والعبد فيه مثل الحر ولذلك قتل الحر بالعبد قصاصا
واوجب الرق نقصان الجهاد لما قلنا في الحج ان استطاعته للحج و
الجهاد غير مستثناة على المولى ولذلك قلنا لا يستوجب السهم الكامل
وانقطعت الولايات كلها بالرق لانه عجز ولذلك بطل امانه
عند ابي حنيفة وابي يوسف لانه تصرف على الناس ابتداء ولانه غير
مالك للجهاد اصلا واذا كان ماذونا بالجهاد لم يصر اهلا للولاية
بالاذن لكن الامان بالاذن يخرج عن اقسام الولاية من قبل انه صار
شريكا في الغنيمة فلزمه ثم تعدى فلم يكن من باب الولاية مثل شهادته
بهلال رمضان وعلى هذا الاصل صح اقراره بالحدود والقصاص
وصح بالسرقة المستهلكة وبالقايمة صح من الماذون وفي المحجور اختلاف
معروف عند ابي حنيفة يصح بهما وعند محمد لا يصح بهما وعند ابي يوسف
يصح بالحد دون المال وذكر اذا كذبه المولى وعلى هذا الاصل قلنا

في جنايات العبد خطأ ان رقبته تصير جزاء لان العبد ليس من
اهل ضمان ما ليس بمال ولكن صلة الا ان يشاء المولى الفداء فيصير
عايدا الى الاصل عند ابي حنيفة حتى لا يبطل بالافلاس وعندهما يصير
بمعنى الحوالة وهذا الاصل الحكمي فروعه واما المرض فانه لا ينافي
اهلية الحكم ولا اهلية العبارة ولما كان سببا للموت والموت عجز
خالص كان المرض من اسباب العجز ولما كان الموت
علة الخلافة كان المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغريم
بماله ولما كان عجزا شرعت العبادات عليه بقدر المكنة ولما
كان من اسباب تعلق الحقوق كان من اسباب الحجر بقدر ما يقع
به صيانة الحق حتى لا يوثر المرض فيما لا يتعلق به حق غريم
ولا وارث وانما يثبت به الحجر اذا اتصل بالموت مستندا الى اوله
فقيل كل تصرف واقع يحتمل الفسخ فان القول بصحته واجب
للحال ثم التدارك بالنقض ان احتيج اليه مثل الهبة وبيع المحابات
وكل تصرف لا يحتمل النقض جعل كالمعلق بالموت كالاعتاق اذا
وقع على حق غريم او وارث وكان القياس ان لا يملك المريض الايصاء
لما قلنا لكن الشرع جوز ذلك نظرا له بقدر الثلث استخلاصا
على الورثة بالقليل ليعلم ان الحجر والتهمة فيما اصل ولما تولى الشرع الا

يصاء للورثة وابطال ايصائه لهم بطل ذلك صورة ومعنى وحقيقة
وشبهة حتى لا يصح البيع منه اصلا عند ابي حنيفة وبطلت اقاريره
له للتهمة لان شبهة الحرام حرام ولم يصح اقراره باستيفاء دينه من
الوارث وان لزمه في صحته وتقومت الجودة في حقهم لتهمة العدول
عن خلاف الجنس الى الجنس كما تقومت في حق الصغار وحجر المريض
عن الصلة الا من الثلث لما قلنا ولذلك قلنا اذا ادى في مرض
موته حقا لله تعالى ماليا كان من الثلث وكذلك اذا اوصى بذلك
عندنا ولما تعلق حق الغرماء والورثة بالمال صورة ومعنى
في حق انفسهم ومعنى في حق غيرهم صار اعتاقه واقعا على محل
مشغول بحقهم بخلاف اعتاق الراهن لان حق المرتهن في ملك اليد
دون ملك الرقبة ولذلك نفذ هذا فلم ينقض ذلك وهذا اصل
لا تحصى فروعه واما الحيض والنفاس فانهما لا يعدمان
اهلية بوجه لكن الطهارة شرط للصلوة وقد ثبت بصفة
اليسر وفي فوت الشرط فوت الاداء وفي وضع الحيض و
النفاس فالوجب الحرج في القضاء فلذلك وضع عنهما وقد جعلت
الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف القياس فلم
يتعد الى القضاء فلم يكن في قضائه حرج فلم يسقط اصله واحكام

الحيض والنفاس كثيرة لا تحصى عددها واما الموت فانه عجز كله
مناف لاهلية احكام الدنيا مما فيه تكليف حتى وضعت
العبادات كلها عنه والاحكام نوعان احكام الدنيا واحكام
الاخرة فاما احكام الدنيا فانواع اربعة قسم منها ما هو
من باب التكليف والثاني ما شرع عليه لحاجة غيره ومنها
ما شرع له لحاجته ومنها ما لا يصلح لقضاء حاجته هذه
احكام الدنيا فاما القسم الاول فقد وضع عنه لفوات
غرضه وهو الاداء عن اختيار ولهذا قلنا ان الزكوة
يبطل عنه وكذلك سائر القرب وانما يبقى عليه المأثم واما
القسم الثاني فانه ان كان حقا متعلقا بالعين يبقى
ببقائه لان فعله فيه غير مقصود وان كان دينا لم يبق بمجرد
الذمة حتى يضم اليه مال او ما يؤكد به الذمم وهو ذمة الكفيل لان
ضعف الذمة بالموت فوق الضعف بالرق لان الرق يرجى
زواله غالبا وهذا لا يرجى زواله غالبا فقيد ابقاء لاحتمل الدين
بنفسها ولهذا قلنا ان الكفالة عن الميت المفلس لا يصح
وهو قول ابي حنيفة كان الدين ساقطا لان حبوته
بالمطالبة والكفالة لالتزام المطالبة وقد عدمت بخلاف

العبد المحجور يقر بالدين فتكفل عنه رجل صح لان ذمته في حقه
كاملة وانما ضمت المالية اليها في حق المولى وقال ابو يوسف ومحمد
يصح لان الدين مطالب به لكنها عجز ناعنها والجواب عنه انه
غير مطالب به لان ذلك انعدم معنى في محل الدين لا العجز بالمعنى
فينا ولهذا الزمته الديون مضافا الى سبب صح في حيوته ولهذا
صح الضمان عنه اذا خلف مالا او كفيلا ولكن ان شرع عليه
بطريق الصلة بطل الا ان يوصي فيصح من الثلث واما الذي شرع
له فبناء على حاجته لان مرافق البشر انما شرعت لهم لحاجتهم لان العبودية
لازمة للبشر والموت لا ينافي الحاجة فبقي له ما تنقضي به الحاجة ولذلك
بقيت التركة على حكم ملكه عند قيام الديون عليه ولذلك قدم جهازه
ثم ديونه ولذلك صحت وصاياه كلها واقعة ومفوضة ولذلك بقيت
الكتابة بعد موت المولى ولذلك بقيت الكتابة بعد موت المكاتب
عن وفاء لان المكاتب مالك بحكم عقد الكتابة وهي مشروعة لحاجة
المكاتب وهي اقوى الحوائج الا يرى انه ندب فيه حط بعض
البدل واذا جاز بقاء مالكية المولى بعد موته ليصير معتقا فلان
يبقى هذه المالكية ليصير معتقا اولى واما المملوكية فانها تابعة
في الباب ولهذا وجبت المواريث بطريق الخلافة عن الميت

نظرا له من وجه حتى صرفت الى من يتصل به نسبا او سببا او دينا بلا
نسب وسبب ولهذا صار التعليق بالموت مخالفا سائر وجوه
التعليق لان الموت من اسباب الخلافة فصار التعليق به مملوكا في
معنى ايجاب حق للحال بطريق الخلافة على الاحرار الخلافة اذا ثبت
سببها وصوم مرض الموت للوارث ثبت به حق يصير به المريض
محجورا فكذلك اذا ثبت بالنص وصار المالك من ثمراته فينتظر
من بعد فان كان الحق لازما باصله مثل حق العتق بالتدبير
منع الاعتراض عليه من المولى للزومه في نفسه وللزومه في سببه و
هو معنى التعليق فلذلك بطل بيع المدبر وصار ذلك كام الولد فانها
استحقت شيئين حق العتق لما بينا وسقوط التقوم عند ابي حنيفة
لان التقوم بالاحراز يكون وقد ذهب الاحراز في الاصل بحرز لماليتها
والمتعة بها تابعة فاذا صارت فراشا صارت محصنة محرزة للمتعة
والمالية تابعة فصار الاحراز عدما في حق المالية فلذلك ذهب
التقوم وهو عزة المالية وانتسخت بعزة المتعة فسعى الحكم الاول الى
المدبر لوجود معناه دون الثاني ولهذا قلنا ان المرأة اذا ماتت
لانها تغسل زوجها بعد الموت في عدتها لان الزوج مالك فبقي
ملكه الى انقضاء العدة فيما هو من حوائجه خاصة بعد الموت على خلاف الاول

المرأة اذا ماتت لانها مملوكة وقد بطلت اهليتها للمملوكية فلا يبقى
حقا لها الا ترى انه لا عدة عليه بعدها ولو بقي
ضرب من الملك لوجبت مراعاته بالعدة لان ملك النكاح لم يشرع
غير موكد الا ترى انه موكد بالجنة والمالكية والمحكومية واما الذي لا يصلح
لحاجته فالقصاص لانه شرع عقوبة لدرك الثار وقد وجب عند
انقضاء الحيوة وعند ذلك لا يجب له الا ما يضطر اليه لحاجته
وقد وقعت الجناية على حق اوليائه من وجه لانتفاعهم بحيوته فاوجبنا
القصاص للورثة ابتداء والسبب انعقد للميت ولهذا صح عفو الوارث
قبل موت المجروح وصح عفو المجروح ايضا ولهذا قال ابو حنيفة رح ان
القصاص غير موروث لما قلنا ان الغرض به درك الثار ولم يسلم حيوة
الاولياء والعشاير وذلك يرجع اليهم لكن القصاص واحد لانه
جزاء فعل واحد فكان لكل واحد منهم كانه ملكه وحده فاذا عفى احدهم او استوفاه
بطل اصلا وملك الكبير استيفاءه اذا كان سائرهم صغارا عند ابي حنيفة
ولا يملكه اذا كان فيهم كبير غايب لاحتمال العفو ورجحان جهة وجوده
لكونه مندوبا شرعا ولذلك قال ابو حنيفة في الوارث الحاضر اذا اقام
بينة على القصاص ثم حضر الغايب كلف اعادة البينة واذا
انقلب القصاص مالا صار موروثا لان موجب القتل في الاصل

القصاص وعند الضرورة يجب الدية خلفا عن القصاص فاذا
جاء الخلف جعل كانه هو الواجب في الاصل وذلك يصلح لحوائج
الميت فجعل موروثا الا ترى ان حق الموصى له لا يتعلق بالقود
ويتعلق بالدية فاعتبر سهام الورثة في الخلف دون الاصل و
فارق الخلف الاصل لاختلاف حالهما ولهذا اوجب القصاص
للزوجية لان النكاح يصلح سببا للخلافة ودرك الثار ولهذا
وجب بالزوجية نصيب في الدية الا ترى ان للزوجية
مزية تعرف في الملك فصارت كالنسب واما احكام الاخرة
فاربعة ما يجب له وما يجب عليه مما اكتسبه في حيوته وما يلقاه
من ثواب او كرامة او عقاب او ملامة لان القبر للميت كالرحم
للماء والمهد للطفل وضع فيه لاحكام الاخرة روضة دار او
حفرة نار فكان له حكم الاحياء وذلك كله بعد ما يمضي عليه في
هذا المنزل الابتلاء في الابتداء نسئله الثبات بما هداه له
على اعدائه ونرجوا ان يصيره بكرمه له روضة بكرمه

باب العوارض المكتسبة وهي نوعان

من المرء على نفسه ومن غيره عليه اما التي من جهته فالجهل والسكر
والهزل والسفه والخطاء والسفر والتي من غيره عليه الاكراه اما

الجهل فاربعة انواع جهل باطل بلا شبهة لا يصلح عذرا اصلا في الاخرة
وجهل هو دونه لكنه باطل لا يصلح عذرا ايضا في الاخرة وجهل
يصلح شبهة وجهل يصلح عذرا اما الاول فالكفر من الكافر لا يصلح
عذرا لانه مكابرة وجحود بعد وضوح الدليل واختلف في ديانة
الكافر على خلاف حكم الاسلام اما ابو حنيفة فقد قال انها تصلح
دافعة للتعرض ودافعة لدليل الشرع في الاحكام التي تحتمل التغير
لنصير الخطاب قاصرا عنهم في احكام الدنيا استدراجا لهم ومكرا
عليهم وتركا لهم على الجهل وتمهيد العقاب في الاخرة والخلود في النار
وتحقيقا لقوله عم الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر فاما في
حكم لا يحتمل التبدل فلا حتى انه لا يعطى للكفر حكم الصحة بحال ويبتنى
على هذا انه جعل الخطاب بتحريم الخمر كانه غير نازل في حقهم في
احكام الدنيا في التقوم وايجاب الضمان وجواز البيع وما اشبه
ذلك وكذلك الخنازير وجعل النكاح المحارم بينهم حكم الصحة حتى
قال اذا وطئها بذلك ثم اسلما كانا محصنين لو قذفا حد قاذفهما
واذا طلبت المراة النفقة بذلك النكاح قضي بها عنده ولا تفسخ
حتى يترافعا فان قيل لا خلاف ان الديانة لا تصلح حجة متعدية
الا يرى ان المجوسي اذا تزوج ابنته ثم هلك عنها وعن ابنته الاخرى انها

ترثان الثلثين بالنسب ولا ترث المنكوحة منها بالنكاح لان ديانتها
لا تصلح حجة على الاخرى فكذلك في ايجاب الحد على القاذف واستحقاق
القضاء بالنفقة وايجاب الضمان على متلف الخمر وجب ان لا تجعل حجة
متعدية قيل له هذا تناقض لانا نجعل الديانة معتبرة لانا ناخذ
نصف العشر من خمور اهل الذمة والعشر من خمور اهل الحرب خلافا
للشافعي وهذه غير متعدية بل هي حجة عليه الا انه لا يؤخذ من الخنزير
لان امام المسلمين ليس له ولاية حماية الخنزير لنفسه فلا يتعدى
وله ولاية حماية الخمر لنفسه للتخليل فيتعدى وحقيقة الجواب
انا لا نجعل الديانة متعدية لكن الخمر اذا بقيت متقومة لم يثبت
بالديانة الا دفع الالزام بالدليل فاما التقوم فباق على الاصل وذلك
شرط الضمان لان الضمان لا يجب بتقوم المتلف لكن باتلاف المتلف
واذا لم يضف الى تقوم المحل لم يصر متعدية وكذلك احصان المقذوف
شرط لا علة وانما العلة هو القذف واما النفقة فانها شرعت بطريق
الدفع في الاهل الا ترى ان الاب يحبس بدينه جزاء الا كما لا يقتل قصاصا بالابن
واذا كان كذلك صارت الديانة دافعة لا موجبة بخلاف الميراث لانه صلة
مبتداة لو وجب بديانتها كانت الديانة بذلك موجبة لا دافعة
وانما لم يفسخ بمرافعة احدهما فقد جعلنا الديانة دافعة ايضا هذا

جواب قد قيل والجواب الصحيح عندي ان فصل النفقة انما المناكحا
فقد دانا بصحته فاخذ الزوج بديانته ولم يصح منازعته من بعد
خلاف منازعة من ليس في نكاحهما لانه لم يلتزم هذه الديانة
واما القاضي فانا الزمه القضاء بالنقل دون الخصومة واما ابو
يوسف ومحمد فكذلك قالا ايضا الا انهما قالا ان تقوم الخمر
واباحة شربها وتقوم الخنزير واباحته كان حكما ثابتا اصليا
فاذا قصر الدليل بالديانة بقي على ما كان واما نكاح المحارم
فلم تكن اصليا الا يرى انه كان لا يحل للرجل اخته من بطن
واحد في زمن ادم عم واذا كان كذلك لم يجز استبقاؤه بقصر الدليل
ولان حد القذف من جنس ما يدرء بالشبهات فلا بد من ان
يصير قيام دليل التحريم شبهة والقضاء بالنفقة على الطريق الاول
باطل بما قلنا واما على هذا الطريق فلانها من جنس الصلات
المستحقة ابتداء حتى لم يشترط لها حاجة المستحق والجواب لابي حنيفة
ان الحاجة الدائمة بدوام الحبس لا تردها المال المقدر فتحققت
الحاجة لا محالة واما الشافعي رح فانه جعل الديانة دافعة
للتعرض لا غير حتى لا يحد الذي يشرب الخمر فاما سائر الاحكام
فلا يثبت والجواب عنه ان تقوم الاموال واحصان النفوس

من باب العصمة وتفسير العصمة الحفظ فيكون في تحقيق العصمة بديانتهم
حفظ عن التعرض ايضا وقد بينا ما يبطل به مذهبه وبين لزم ما قلنا
من باب الدفع ايضا ولا يلزم عليه استحلالهم الربوا لان ذلك ليس
بديانتهم بل هو فسق في ديانتهم لان من اصل ديانتهم تحريم الربوا
وذلك مثل خيانتهم فيما ائتمنوا في كتبهم لانهم نهوا عن ذلك فكذلك
الربوا وكذلك استحلالهم الزنا واما القسم الثاني فجهل صاحب
الهوى في صفات الله تعالى واحكام الاخرة وجهل الباغي لانه مخالف
للدليل الواضح الصحيح الذي لا شبهة فيه فكان باطلا كالاول
الا انه متاول بالقران فكان دون الاول ولكنه لما كان من المسلمين
او ممن ينتحل الاسلام لزمنا مناظرته والزامه فلم نعمل بتاويله
الفاسد وقلنا في الباغي اذا اتلف مال العادل او نفسه ولا منعة
له يضمن وكذا سائر الاحكام يلزمه واذا صار للباغي منعة سقط
عنه ولاية الالزام فوجب العمل بتاويله الفاسد فلم يؤخذ بضمان
ووجبت المجاهدة لمحاربتهم ووجب قتل اسرائهم والتذفيف
على جريحهم ولم نضمن اموالهم ودماءهم ولم نحرم عن الميراث
بقتلهم لان الاسلام جامع والقتل حق وهم لم يحرموا ايضا ان قتلوا عند
ابي حنيفة ومحمد لان القتل منهم في حكم الدنيا بشرط المنعة في حكم الجهاد بناء على ديانتهم

ولئن كان باطلاً في الحقيقة ووجب حبس اموال العصاة زجراً لهم ولم تملك

أموالهم لأن أصل الدار واحد وهي بحكم الديانة مختلفة فيثبت العصمة

من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك ولم يجب الملك بالشبهة

بخلاف أهل الحرب لأن الدار مختلفة والمنعة متباينة من كل وجه

فبطلت العصمة لنا في حقهم ولهم في حقنا من كل وجه وكذلك

جهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة من علماء الشريعة

وائمة الفتوى او عمل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب

او السنة المشهورة فمردود باطل ليس بعذر اصلاً مثل الفتوى

ببيع أمهات الاولاد ومثل القول بالقصاص في القسامة ومثل استباحة

متروك التسمية عمداً او القضاء بالشاهد الواحد ويمين المدعي

لانا امرنا بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصح لكل مسلم و

على هذا ابتنى ما ينفذ فيه قضاء القاضي وما لا ينفذ واما القسم

الثالث فهو الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح او في غير موضع

الاجتهاد لكن في موضع الشبهة اما الاول فان من صلى الظهر

على غير وضوء ثم صلى العصر بوضوء وعنده ان الظهر قد اجزاه

فالعصر فاسدة لان هذا جهل على خلاف الاجماع فان قضى الظهر

ثم صلى المغرب وعنده ان العصر اجزى عنه جاز ذلك لانه جهل

في موضع الاجتهاد في ترتيب الفوائت وقال اصحابنا فيمن قتل وله

وليان فعفا احدهما عن القصاص ثم قتله الثاني وهو

يظن ان القصاص باق له على الكمال وانه وجب

لكل واحد منهما قصاص كامل فانه لا قصاص عليه لان

جهله حصل في موضع الاجتهاد وفي حكم يسقط بالشبهة وكذلك

صائم احتجم ثم افطر على ظن ان الحجامة قد فطرته وعلى ذلك

التقدير لم يلزمه الكفارة لما قلنا ومثله كثير ومن زنا بجارية

امرأته او جارية والده وظن انها تحل له لم يلزمه الحد فيصير

الجهل والتأويل في موضع الاشتباه شبهة في الحدود دون النسب

والعتق بخلاف ما اذا وطئ جارية اخيه او اخته ولكن الحربي اذا اسلم

ودخل دارنا فشرب الخمر وقال لم اعلم بالحرمة لم يحد بخلاف ما اذا

زنى وبخلاف الذمي اذا اسلم ثم شرب الخمر وقال لم اعلم بحرمتها فانه

يحد هذا بناء على الاصل الذي ذكرنا واما القسم الرابع فهو الجهل

في دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا انه يكون عذراً له في الشرائع

حتى انها لا تلزمه لان الخطاب النازل خفي فيصير الجهل به عذراً

لانه غير مقصر وانما جاء من قبل خفاء الدليل في نفسه فكذلك الخطاب

في اول ما ينزل فان من لم يبلغه كان معذوراً مثل ما روي في قصة اهل قباء

وفقه تحريم الخمر قال تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم
وقال ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا
الاية فاما اذا انتشر الخطاب في دار الاسلام فقد تم التبليغ
من صاحب الشرع فمن جهل من بعد فانما اتي من قبل تقصيره
لا من قبل خفاء الدليل فلا يعذر كمن لم يطلب الماء في العمران
ولكنه تيمم والماء موجود فصلى لم يجز وكذلك جهل الوكيل بالوكالة
وجهل المأذون بالاذن يكون عذرا لان فيه ضرب ايجاب والزام
فلا بد من علمه الا انه لا يشترط فيمن يبلغه العدالة ولو كان فضوليا
لانه ليس بالزام بل هو محض خبر وجهل الوكيل بالعزل وجهل
المأذون بالحجر وجهل مولى العبد الجاني فيما يتصرف فيه وجهل الشفيع
بالشفعة يكون عذرا لان الدليل خفي وفيه الزام فشرط ابو حنيفة
في الذي يبلغه من غير رسالة العدالة او العدد وكذلك قوله في تبليغ
الشرائع الى الحربي الذي اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا اذا
لم يكن المبلغ رسول الامام وكذلك جهل المراة البكر بانكاح الولي
مثله وكذلك جهل الامة المنكوحة اذا اعتقت بالاعتاق او بالخيار
بعد العلم بالاعتاق يجعل عذرا لان الدليل خفي في حقها ولانها دافعة
بخلاف الصغيرة البكر اذا بلغت وقد انكحها اخوها فلم تعلم بالخيار لم تعذر

وجعل سكوتها رضا لان دليل العلم في حقها مشهور غير مستور ولانها
تريد بذلك الزام الفسخ ابتداء لا الدفع عن نفسها والمعتقة تدفع
الزيادة عن نفسها ولهذا افترق الخياران في شرط القضاء وعلى
هذا الاصل قال ابو حنيفة ومحمد في صاحب خيار الشرط في البيع
اذا فسخ العقد بغير محضر من صاحبه ان ذلك لا يصح الا بمحضر منه
لان الخيار وضع لاستثناء حكم العقد لعدم الاختيار فيصير العقد
به غير لازم ثم ينفسخ لفوات اللزوم لان الخيار للفسخ لا محالة فيصير
هذا بالفسخ متصرفا على الآخر بما فيه الزام له فلا يصح الا بعلمه
فان بلغه رسول صاحب الخيار صح في الثلاث بلا شرط عدالة الرسول
وبعد الثلاث لا يصح وان بلغه فضولي شرط فيه العدد او العدالة
عند ابي حنيفة خلافا لهما وان وجد احدهما صح التبليغ في الثلاث
ونفذ الفسخ وبعد الثلاث لا يصح ويبطل الفسخ ولو لم يوقف
جعل صاحب الخيار مسلطا على الفسخ من قبل صاحبه فاضيف
ما يلزم صاحبه الى التزامه فصل في السكر وهو القسم
الثاني السكر نوعان سكر بطريق مباح وسكر بطريق
محظور اما السكر بالمباح فمثل من اكره على شرب الخمر بالقتل
فانه عذر له وكذلك المضطر اذا شرب منها ما يرد به العطش فسكر به

وكذلك اذا شرب دواء فسكر به مثل البنج ولا لبنون او شرب
لبنا يسكر فسكر به وكذلك على قول ابي حنيفة اذا شرب شرابا
يتخذ من الحنطة والشعير او العسل فسكر منه حتى لم يحد على قوله
في ظاهر الجواب فان السكر في هذه المواضع بمنزلة الاغماء يمنع صحة
الطلاق والعتاق وساير التصرفات لان ذلك ليس من
جنس اللهو فصار من اقسام المرض وبعض هذه الجملة مذكور
في النوادر واما السكر المحظور فهو السكر من كل شراب محرم وكذلك
السكر من النبيذ المثلث او نبيذ الزبيب المطبوخ المعتق الرث
هذا ولئن كان حلالا عند ابي حنيفة وابي يوسف فانما حل بشرط
ان لا يسكر منه وذلك من جنس ما يتلهى به فيصير السكر منه مثل
السكر من الشراب المحرم الا ترى انه يوجب الحد وهذا السكر
بالاجماع لا ينافي الخطاب قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا لا
تقربوا الصلوة وانتم سكارى فان كان هذا خطابا في حال السكر
فلا شبهة فيه ولئن كان في حال الصحو فكذلك الا ترى انه لا يقال
للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا واذا ثبت انه مخاطب ثبت
ان السكر لا يبطل شيئا من الاهلية فيلزمه احكام الشرع كلها
ويصح عباراته كلها بالطلاق والعتاق والبيع والشرا والاقارير

وانما نعدم بالسكر القصد دون العبارة حتى ان السكران اذا تكلم
بكلمة الكفر لم تبن منه امراته استحسانا واذا اسلم يجب ان يصح
اسلامه كاسلام المكره واذا اقر بالقصاص او باشر سبب
القصاص لزمه حكمه واذا قذف او اقر به لزمه الحد لان السكر
دليل الرجوع وذلك لا يبطل بصريحه فبدليله اولى واذا زنى في سكره
حد اذا صحا واذا اقر انه سكر من الخمر طايعا لم يحد حتى يصحو
فيقر او تقوم عليه البينة واذا اقر بشيء من الحدود لم يؤخذ به
الا حد القذف وانما لا يوضع عنه الخطاب ولزمه احكام الشرع
لان السكر لا يزيل العقل لكنه سرور غلبه فان كان سببه معصية
لم يعد عذرا وكذلك اذا كان مباحا مقيدا وهو ما يتلهى به في
الاصل ولئن كان مباحا مطلقا جعل عذرا واما ما يعتمد الاعتقاد
مثل الردة فان ذلك لا يثبت استحسانا لعدم ركنه لان السكر جعل
عذرا وما يبتنى على صحة العبارة فقد وجد ركنه والسكر لا يصلح
عذرا واما الحدود فانها تقام عليه اذا صحا لما بينا ان السكر بعينه
ليس بعذر ولا شبهة الا ان من عادة السكران اختلاطا لكلام منه
اصله ولا ثبات له على الكلام الا ترى انهم اتفقوا ان السكر لا يثبت بدون
هذا الحد وقد زاد عليه ابو حنيفة في حق الحد وحمل ان يكون حده في غير الحد

ان يختلط كلامه ويهذي غالبًا واذا كان كذلك اقيم السكر مقام الرجوع
فلم يعمل فيما يعاين من اسباب الحد وعمل في الاقرار الذي يحتمل الرجوع
ولم يعمل فيما لا يحتمله وهو الاقرار بحد القذف والقصاص **فصل**
في الهزل وهو القسم الثالث واما الهزل فتفسيره اللعب وهو ان يراد
بالشيء ما لم يوضع له وهو ضد الجد وهو ان يراد بالشيء ما وضع له
فصار الهزل ينافي اختيار الحكم والرضا به ولا ينافي الرضا
بالمباشرة واختيار المباشرة فصار بمعنى خيار الشرط في البيع
فانه يعدم الرضا والاختيار جميعًا في حق الحكم ولا يعدم الرضا والا
ختيار في حق مباشرة السبب هذا تفسير الهزل واثره وشرطه
ان يكون صريحًا مشروطًا باللسان الا انه لا يشترط ذكره في نفس العقد
بخلاف خيار الشرط والتلجئة هي الهزل واذا كان كذلك لم يكن منافيا
للاهلية ولا لوجوب شيء من الاحكام ولا عذرًا في وضع الخطاب
بحال لكنه لما كان اثره ما قلنا وجب النظر في الاحكام كيف ينقسم
في حكم الرضا والاختيار فيجب تخريجها على هذا الحد وذلك على وجوه
اما ان تدخل التلجئة والهزل فيما لا يحتمل النقض او فيما يحتمله فهذا اوجه
ووجه ان تدخل على الاقرار بما ينفسخ اولا ووجه ان لا يدخل
فيما يبتنى على الاعتقاد وذكر وجهان الايمان والردة فاما اذا دخل فيما

يحتمل النقض مثل البيع والاجارة وذلك على ثلاثة اوجه اما ان يهزلا
باصله او بقدر العوض او بجنسه وكل وجه على اربعة اوجه اما
ان يتواضعا على الهزل ثم يتفقا على الاعراض او على البناء
او على انه لم يحضرهما شيء او يختلفا فاما اذا تواضعا على الهزل
باصله ثم اتفقا على البناء فان البيع منعقد لما قلنا ان الهازل
مختار راض بمباشرة السبب لكنه غير مختار ولا راض بحكمه
فكان بمنزلة خيار الشرط مؤبدًا فانعقد العقد فاسدًا
غير موجب للملك لخيار المتبايعين معًا على احتمال الجواز
كرجل باع عبدًا على انه بالخيار ابدًا او على انهما بالخيار
ابدًا فان نقضه احدهما انتقض وان اجازاه جاز
وعندهما يجب ان يكون مقدرًا بالثلث ولهذا
لم يقع الملك بهذا البيع وان اتصل به القبض ودلالة هذه
الجملة ان الهزل لا يؤثر في النكاح بالسنة فعلم به انه لا ينافي الايجاب
وانما دخل على الحكم واما اذا اتفقا على الاعراض فان البيع صحيح
وقد بطل الهزل باعراضهما عن المواضعة لان حقيقة العقد
يحتمل الفسخ فالمواضعة اولى وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء
او اختلفا في البناء والاعراض فان العقد صحيح عند ابي حنيفة

في الثالث فجعل ابو حنيفة صحة الايجاب اولى اذا سكتا وكذلك
اذا اختلفا وقال ابو يوسف ومحمد اذا سكتا واتفقا على انه
لم يحضرهما شيء فان العقد باطل وان اختلفا فالقول قول
من يدعي البناء فاعتبرا المواضعة واوجبا العمل بها الا ان
يوجد النقض على ما ينقضها لكن ذكر محمد عن ابي يوسف عن
ابي حنيفة قوله في كتاب الاقرار لكنه قال وقال ابو يوسف فيما
اعلم وقول ابي يوسف فيما اعلم ليس بشك في الرواية لان مذهب
ابي يوسف ان من قال لفلان علي الف درهم فيما اعلم انه لازم
ومنهم من اعتبر هذا بقول الشاهد عند القاضي اشهد ان
لهذا على هذا الف درهم فيما اعلم انه باطل فلم تثبت الاختلاف
والصحيح هو الاول وقوله فيما اعلم ملحق برواية ابي يوسف لا
بفتوى ابي حنيفة قال ابو حنيفة العقد المشروع للايجاب حمله
على الظاهر جد لان الهزل غير متصل به نصا فهو اولى بالتحقيق من
المواضعة وهما اعتبرا العادة وهو تحقيق المواضعة ما امكن
الا يرى انها سبق الامرين وقال ابو يوسف الاخير ناسخ
واما اذا اتفقا على الجد في العقد لكنهما تواضعا على البيع بالفين
على ان احدهما هزل والجد فلو اتفقا على الاعراض كان الثمن الفين وان اتفقا انه

لم يحضرهما شيء او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عند ابي حنيفة
وعندهما العمل بالمواضعة واجب والالف الذي هزلا به باطل
لما ذكرنا من الاصل واما اذا اتفقا على البناء على المواضعة فان
الثمن الفان عند ابي حنيفة ايضا لانهما جدا في العقد والعمل
بالمواضعة يجعله شرطا فاسدا فيفسد البيع فكان العمل بالاصل
عند التعارض اولى من العمل بالوصف اعني تعارض المواضعة
في البدل والمواضعة في اصل العقد بخلاف تلك المواضعة وقد ذكر
ابو يوسف في هذا الفصل في روايته فيما اعلم كما في الفصل الاول
واما اذا تواضعا على البيع بمائة دينار ولكن ذكر تلجئة ولكن الثمن
كذا كذا درهما فان البيع جائز على كل حال ههنا بغير قول ابي يوسف
ومحمد فرق بين هذا وبين الهزل في القدر فقال لان العمل بالمواضعتين
ممكن ثمة لان البيع يصح باحد الالفين والهزل بالالف الاخرى
شرط لا طالب له فلا يفسد البيع فاما ههنا فان العمل بالمواضعة
في العقد مع المواضعة بالهزل غير ممكن لان البيع لا يصح بغير ثمن فصار
العمل بالمواضعة في العقد اولى فاما فيما لا يحتمل النقض فثلاثة انواع
ما لا مال فيه اصلا وما كان المال فيه تبعا وما كان المال فيه
مقصودا اما الذي لا مال فيه فهو الطلاق والعتاق والعفو عن

القصاص واليمين والنذر فذلك كله صحيح والهزل باطل لقوله عم
ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين
ولان الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه وحكم هذه
الاسباب لا يحتمل الرد والتراخي الا يرى انه لا يحتمل خيار الشرط فاما
الذي يكون المال فيه تبعا مثل النكاح فعلى اوجه اما ان يهزلا باصله
او بقدر البدل او بجنسه اما الهزل باصله فباطل والعقد لازم واما الهزل
بالقدر فيه فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان فان اتفقا على
البناء فالمهر الف بخلاف مسئلة البيع عند ابي حنيفة رح لانه بالشرط
الفاسد يفسد والنكاح بمثله لا يفسد وان اتفقا انه لم يحضرهما
شيء او اختلفا فان محمدا ذكر عن ابي حنيفة ان النكاح
جائز بالف بخلاف البيع لان المهر تابع فهذا فلا يجعل
مقصودا بالصحة وروى ابو يوسف عن ابي حنيفة ان المهر الفان
لان التسمية في الصحة مثل ابتداء البيع وفي ابتداء البيع جعل ابو حنيفة
العمل بصحة المواضعة فكذلك هذا
وهذا اصح واما اذا تواضعا على الدنانير وعلى ان المهر في الحقيقة
دراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سمياه وان اتفقا على
البناء وجب مهر المثل بالاجماع بخلاف البيع لانه لا يصلح الا بتسمية

الثمن

الثمن والنكاح يصح بلا تسمية وان اتفقا انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فعلى
رواية محمد وجب مهر المثل بلا خلاف وعلى رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة
يجب المسمى وبطلت المواضعة وعندهما يجب مهر المثل واما الذي
يكون المال فيه مقصودا مثل الخلع والعتق على مال والصلح عن دم
العمد فان ذكر على هذه الوجوه ايضا فان هزلا باصله واتفقا على
البناء فقد ذكر في كتاب الاكراه في الخلع ان الطلاق واقع والمال
لازم وهذا عندنا قول ابي يوسف ومحمد فاما عند ابي حنيفة رح
فان الطلاق لا يقع لانه بمنزلة خيار الشرط وقد نص عن ابي حنيفة
في خيار الشرط في الخلع في جانب المراة ان الطلاق لا يقع ولا يجب
المال حتى تشاء المراة فيقع الطلاق ويجب المال لما عرف ثمه وعند
هما الطلاق واقع والمال واجب والخيار باطل فكذلك هذا لكنه
غير مقدر بالثلاث في هذا بخلاف البيع فلو نقضا لا بالكل لكنهما
اعرضا عن المواضعة وقع الطلاق ووجب المال بالاجماع وان اختلفا
فالقول قول من يدعي الاعراض عند ابي حنيفة لانه جعل ذكر مؤثرا في
اصل الطلاق وعندهما هو جائز ولا يفيد الاختلاف وان سكتا ولم
يحضرهما شيء فهو جائز لازم بالاجماع واما اذا تواضعا على الهزل في
بعض البدل فان اتفقا على البناء فعندهما الطلاق واقع والمال كله لازم

لانهما جعلا المال لازما بطريق التبعية وعند ابي حنيفة يجب ان
تعلق الطلاق باختيارها لان الطلاق تعلق بكل البدل فقد
تعلق بعضه بالشرط فان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق
ووجب المال كله عند ابي حنيفة لانه حمل ذلك على الجد وجعل ذلك
اولى من المواضعة وعندهما الجد كما قلنا وكذلك ان اختلفا واما
اذا هزلا باصل المال فذكرا الدنانير تلجية وغرضهما الدراهم فان المسمى
هو الواجب عندهما لان الحكم جائز وصار كالذي لا يحتمل الفسخ
تبعا واما عند ابي حنيفة فان اتفقا على الاعراض وجب المسمى
وان اتفقا على البناء توقف الطلاق وان اتفقا انه لم يحضرهما
وجب المسمى ووقع الطلاق وان اختلفا فالقول قول من يدعي
الاعراض وكذلك هذا في نظائره واما تسليم الشفعة فان كان
قبل طلب المواثبة فان ذلك كالسكوت مختارا فيبطل الشفعة وبعد
الطلب والاشهاد التسليم باطل لانه من جنس ما يبطل بخيار
الشرط وكذلك ابراء الغريم واما القسم الثاني وهو الاقرار فان
الهزل يبطله سواء كان اقرارا بما يحتمل الفسخ او بما لا يحتمل لانه
يعتمد صحة المخبر به والهزل يدل على عدم المخبر به فصار ذلك كله من
جنس ما يحتمل النقض الا يرى ان الاقرار بالطلاق والعتاق

مما يبطل بالكره اصلا فكذلك يبطل بالهزل بطلانا لا يحتمل الاجازة
واما القسم الثالث فان الهزل بالردة كفر لا بما هزل به لكن بعين
الهزل لان الهازل جاد في نفس الهزل مختار راض والهزل بكلمة
الكفر استخفاف بالدين الحق فصار مرتدا بعينه لا بما هزل
به الا ان اثرهما سواء بخلاف المكره لانه غير معتقد لعين ما اكره
عليه بخلاف مسئلتنا هذه فاما الكافر اذا هزل بكلمة الاسلام
وتبرأ عن دينه هازلا يجب ان يحكم بايمانه كالمكره لانه بمنزلة
انشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخي القسم الرابع وهو السفه
السفه هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه واتباع الهوى
وخلاف دلالة العقل وان كان اصله مشروعا وهو السرف
والتبذير لان اصل التبع والبر والاحسان مشروع الا ان الاسراف
حرام كالاسراف في الطعام والشراب وذلك لا يوجب خللا في الاهلية
ولا يمنع شيئا من الاحكام ولا يوجب وضع الخطاب بحال واجمعوا
انه يمنع منه ماله في اول ما بلغ بالنص قال الله تعالى ولا تؤتوا
السفهاء اموالكم علق الايتاء بايناس الرشد فقال فان انستم
منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم فقال ابو حنيفة اول احوال
البلوغ قد لا يفارقه السفه فاذا امتد الزمان وظهرت الخبرة

صارت حقا للعبد رفقا به واذا ادى الى الضرر وجب الرد لدفع
الضرر عن المسلمين وان لم يكن للمسلمين حق فى عين الملك وهذا قياس
ما روى عن ابى يوسف فيمن تصرف فى خالص ملكه بما يضر جيرانه
انه يمنع عنه فصار الحجر عندهما مشروعا بطريق النظر وانما يجب
ان ينظر الى ما فيه نظر له ابدا فلا يلحق بالصبى خاصة ولا بالمريض
ولا بالمكره لكن يجب اثبات النظر باى اصل امكن اعتباره
على ما هو مذكور فى المبسوط وهو انواع عندهما حجر بسبب السفه
مطلقا وذلك يثبت عند محمد بنفس السفه اذا حدث بعد البلوغ
او بلغ كذلك وقال ابو يوسف لا بد من حكم القاضى لان باب النظر
الى القاضى والنوع الثانى اذا امتنع المديون عن بيع ماله لقضاء
الدين باع القاضى عليه امواله والعروض والعقار فى ذلك
سواء وذلك ضرب حجر والثالث ان يخاف على المديون ان يلجئ
امواله ببيع او اقرار فيحجر عليه على ان لا يصح تصرفه الا مع هؤلاء
الغرماء والحجر عن سفه فان ذلك واجب ليعلم ان طريق
الحجر عندهما النظر للمسلمين فاما ان يكون السفه من اسباب
النظر فلا لكنه بمنزلة العضل من الاولياء اما القسم الخامس
وهو السفر فالسفر هو الخروج المديد وادناه ثلاثة ايام ولياليها على

والتجربة حدث ضرب من الرشد لا محالة والشرط رشد نكرة
فسقط المنع لانه اما عقوبة واما حكم لا يعقل معناه فيتعلق
بعين النص فاذا دخله شبهة او صار الشرط فى حكم الوجود
بوجه وجب جزاؤه واختلفوا فى وجوب النظر للسفيه فقال
ابو حنيفة لما كان السفه مكابرة وتركا لما هو الواجب عن
علم ومعرفة لم يجز ان يكون سببا للنظر الا ترى انه لم ينقص فى حقوق
الله تعالى مجانة وسفها لم يوضع عنه الخطاب نظرا ابدا كان موكلا
لازما وقد يحبس عقوبة ولا يوضع عنه الخطاب ولا يبطل فى ذلك
عباراته ولا تعطل عليه اسباب الحدود والعقوبات وقال ابو يوسف
ومحمد النظر واجب حقا للمسلمين وحقا له لدينه لا لسفهه الا ترى
ان العفو عن صاحب الكبيرة حسن فى الدنيا والاخرة وان اصر عليها
وقاساه بمنع المال وقال ابو حنيفة النظر من هذا الوجه جائز لا واجب
كما فى صاحب الكبيرة واما الحجر اذا لم يتضمن ضررا فوقه وههنا يتضمن
ضررا فوقه وهو توقف الاهلية والحاقه بالصبيان والمجانين
والبهائم بخلاف منع المال لما قلنا انه غير معقول او لانه عقوبة لا يحتمل
المقايسة ولان اليد للادمى نعمة زائدة واللسان والاهلية نعمة
اصلية فبطل القياس لابطال اعلى النعمتين باعتبار ادناهما وقال هذه الامور

ما عرف وانه لا تنافي شيئا من الاهلية ولا منع شيئا من الاحكام لكنه
من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا لانه من اسباب المشقة لا
محالة بخلاف المرض لانه متنوع على ما قلنا واختلفوا في اثره في الصلوة
فهو عندنا سبب للوضع اصلا حتى ان ظهر المسافر وفجره سواء
لا تحتمل الزيادة عليه وقال الشافعي هو سبب رخصة فلا يبطل العزيمة
كما قيل في حق الصايم ولنا على ما قلنا دلالة دليلان ظاهران ودليلان
خفيان اما الاولان فاحدهما ان القصر اصل ولا تحتمل زيادة قالت
عايشة فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت في السفر وزيدت
في الحضر ولا تحتمل المزيد الا بالنص والثاني انا وجدنا القصر
على ركعتين ان اداه اثيب عليه وان تركه لا يعاقب عليه وهذا
حد النوافل واما الوجهان الخفيان فاحدهما ان هذه رخصة
اسقاط لان ذلك حق وضع عنا مثل وضع الاصر والاغلال قال عمر
يا رسول الله صلو ما لنا نقصر وقد امنا فقال النبي عم ان الله تعالى تصدق
عليكم بصدقة فاقبلوا صدقته وحق الصلوة علينا حق لا يحتمل
الرد التمليك ولا مالية فيه فكانت صدقته اسقاطا محضا لا يحتمل
الرد ارايت ان عفو الله عنا الاثام وهبته العتق من النار يحتمل
الرد هذا امر يعرف ببداية العقول بخلاف الصوم لان النص

اوجب تاخيره بالسفر لا سقوطه فبقي فرضا فصح اداؤه وثبت
انه رخصة تاخيره وفي الصلوة رخصة اسقاط ونسخ فانعدم
اداؤه والثاني ان العبودية تنافي المشية المطلقة والاختيار
الكامل وانما ذلك من صفات الباري عز وجل وانما للعبد اختيار
ما يرتفق به والله تعالى الاختيار المطلق يفعل ما يشاء بلا
رفق يعود اليه ولا حق يلزمه الا يرى ان الحالف اذا حنث
في اليمين خير بين انواع الكفارة يرفق يختاره وفي مسيلتنا
لو ثبت له الاختيار بين القصر والاكمال لكان اختيارا في
وضع الشرع لانه لا رفق له بل الرفق واليسر متعين في القصر
من كل وجه فاذا لم يتضمن الاختيار رفقا كان ربوبية لا عبودية
وهذا غلط ظاهر وخطاء بين الا يرى ان المدبر اذا جنى جناية
لم يخير مولاه بين قيمته وهي الف درهم وبين الدية وهي عشرة الاف
وكذلك اذا جنى عبده ثم اعتقه وهو لا يعلم بجنايته غرم قيمته اذا كانت
دون الارش من غير خيار وكذلك المكاتب في جناياته واذا كان كذلك
علم ان الاختيار للرفق ولا رفق في اختيار الكثير على القليل والجنس
واحد ويخير في جناية العبد بين امساك رقبته وقيمته الف درهم
وبين الفداء بعشرة الاف لان ذلك قد يفيد رفقا مع مسيلتنا لا رفق

في اختيار الكثير فيبقى اختياره مطلقا ومشيئته هي ربوبية
وذلك باطل فان قيل فيه فضل ثواب قلنا ليس كذلك فان
الثواب الاتي حسن الطاعة لا في الطول والقصر الا يرى ان ظهر
المقيم لا يزيد على فجره ثوابا وان ظهر العبد لا يزيد على جمعة الحر
ثوابا فكان هذا على ترك الاختيار وهو حكم الدنيا لا يصلح بناؤه
على حكم الاخرة وهذا بخلاف الصوم في السفر لانه مخير بين وجهين
كل واحد منهما يتضمن يسرا من وجه وعسرا من وجه لان الصوم في
السفر يتضمن يسر الموافقة للمسلمين وذلك يسر بلا شبهة ويتضمن
عسرا بحكم السفر والتاخير الى حالة الاقامة يتضمن عسرا من
وجه وهو عسر الانفراد ويسرا من وجه وهو يسر الاستمتاع بحال
الاقامة فصح التخيير لطلب الرفق بين وجهين مختلفين وكان
ذلك عبودية لا ربوبية والله اعلم وانما تثبت هذه الحكم بالسفر
اذا اتصل بسبب الوجوب حتى ظهر اثره في اصله وهو الاداء فظهر
في قضائه واذا لم يتصل به فلا ولما كان السفر من امور المختارة و
لم يكن موجبا ضرورة لازمة قيل ان المسافر اذا نوى الصيام
في شهر رمضان وشرع فيه لم يحل له الفطر بخلاف المريض اذا تكلف
ثم بدا له ان يفطر حل له لانه سبب مضطر ورخص للمشقة وهذا موضوع لها

ولكنه اذا افطر كان قيام السفر المبيح عذرا وشبهة في الكفارة
واذا اصبح مقيما وعزم على الصوم ثم سافر لم يحل له الفطر بخلاف
ما اذا مرض واذا افطر لا يجب الكفارة عندنا واذا افطر ثم
سافر لم يسقط عنه الكفارة بخلاف المرض لما قلنا ان السفر مكتسب
وهذا سماوي واحكام السفر تثبت بنفس الخروج بالسنة المشهورة
عن رسول الله صلعم وان لم يتم السفر علة بعد تحقيقا للرخصة الا يرى
انه اذا نوى رفضه صار مقيما وان كان في غير موضع الاقامة
لان السفر لما لم يتم علة كانت نية الاقامة نقضا للعارض لا ابتداء
علة واذا سار ثلاثا ثم نوى المقام في غير موضع الاقامة لم يصح
لان هذا ابتداء ايجاب فلا يصح في غير محله واذا اتصل بهذا السفر
عصيان مثل سفر الابق وقاطع الطريق كان من اسباب الرخص
عندنا وقال الشافعي ليس ذلك من اسباب الرخص لقوله تعالى
فمن اضطر غير باغ ولا عاد الاية ولانه عاص في هذا السبب
فلم يصلح سبب رخصة وجعل معدوما زجرا وتنكيلا كما سبق
في السكر وقلنا نحن ان سبب وجوب الرخص موجود وهو السفر
فاما العصيان فليس فيه بل في امر ينفصل عنه وهو التمرد على من
يلزمه طاعته والبغي على المسلمين والتعدي عليهم بقطع الطريق الا يرى

لكن ذلك سيفصل عنه فان التمرد على المولى في المصر بغير سفر معصية و
كذلك البغي وقطع الطريق صار جناية لوقوعه على محل العصمة من
النفس والمال والسفر فعل يقع على محل الهدر الا ترى ان الرجل قد يخرج
غازيا او مستقبلا عيرا فيبدو له فيقطع عليهم فصار النهي عن هذه
الجملة نهيا لمعنى في غير المنهي عنه من كل وجه وبذلك لا يمتنع تحقق الفعل
مشروعا فلا يمتنع تحقق الفعل سببا للرخصة لان صفة الحل في
السفر دون صفة القربة في المشروع بخلاف السكر لانه عصيان
بعينه فلم يصلح ان يتعلق الرخصة باثره وتبين ان قوله تعالى غير باغ
ولا عاد في نفس الفعل وذلك يتعدى المضطر عن الذي به يتمسك
المهجة وصيغة الكلام ادل على هذا مما قاله واحكام السفر اكثر
من ان تحصى والله اعلم الفصل السادس وهو الخطاء وهذا
النوع نوع جعل عذرا صالحا لسقوط حق الله تعالى اذا حصل
عن اجتهاد وشبهة في العقوبة حتى قيل ان الخاطي لا ياثم ولا يواخذ
بحد ولا قصاص لانه جزاء كامل من اجزية فعل فلا يجب على
المعذور ولم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى وجب العدوان
على الخاطي لانه ضمان مال لا جزاء فعل ووجبت به الدية لكن الخطاء
لما كان عذرا اصلح سببا للتخفيف بالفعل فيما هو صلة لا تقابل مالا

ووجبت

ووجبت عليه الكفارة لان الخاطي لا ينفك عن ضرب تقصير يصلح
سببا لما يشبه العبادة والعقوبة لانه جزاء قاصر وصح طلاقه
عندنا وقال الشافعي رح لا يصح لعدم الاختيار منه وصار كالنائم ولكن
قام البلوغ مقام اعتدال العقل يصح طلاق النائم ولقام البلوغ مقام
الرضا ايضا فيما يعتمد الرضا والجواب عنه ان الشيء انما يقوم مقام غيره
اذا صلح دليلا وكان في الوقوف على الاصل حرج فيقبل تيسيرا وليس
في اصل العمل بالعقل حرج في دركه والنوم ينافي اصل العمل به ولا حرج
في معرفته فلم يقم البلوغ مقامه والرضا عبارة عن امتلاء الاختيار
حتى يفضي الى الظاهر ولهذا كان الرضا والغضب من المتشابه
في صفات الله تعالى فلم يجز اقامة غيره مقامه فاما دوام العمل بالعقل
بلا سهو ولا غفلة فامر لا يوقف عليه الا بحرج فاقيم البلوغ مقامه
عند قيام كمال العقل ولما كان الخطاء لا يخلو عن ضرب تقصير لم يصلح سببا
للكرامة الا ترى انه صالح للجزاء ولهذا قلنا ان الناسي استوجب بقاء الصوم
من غير اداء وجعل المناقض عدما في حقه فلم يلحق به الخاطي واذا جرى
البيع على لسان المرء خطاء بلا قصد وصدقه خصمه عليه يجب ان ينعقد
ويكون البيع كبيع المكره لوجود الاختيار وضعا ولعدم الرضا واما الفصل
السابع فهو فصل الاكراه وهو ثلاثة انواع نوع يعدم الرضا ويفسد

الاختيار وهو الملجئ ونوع يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو
الذي لا يلجئ ونوع آخر لا يعدم الرضا وهو ان يهتم بحبس ابيه او ولده
وما يجري مجرى ذلك والاكراه بجملته لا ينافي اهلية ولا يوجب وضع الخطاب
بحال لان المكره مبتلى والابتلاء يحقق الخطاب الا يرى انه متردد بين
فرض وحظر واباحة ورخصة وذلك آية الخطاب فيأثم مرة ويؤجر
اخرى ولا ينافي الاختيار ايضا لانه لو سقط لبطل الاكراه الا يرى انه حمل
على الاختيار وقد وافق الحامل فكيف لا يكون مختارا ولذلك كان مخاطبا
في عين ما اكره عليه فثبت بهذه الجملة ان الاكراه لا يصلح لابطال حكم شيء
من الاقوال والافعال جملة الا بدليل غيره على مثال فعل الطائع وانما اثر الكره
اذا تكامل في تبديل النسبة واثره اذا قصر في تفويت الرضا فاما في
الاهدار فلا فهذا اصل هذه الجملة والجملة عند الشافعي ان الاكراه
الباطل اذا جعل عذرا في الشريعة كان مبطلا لحكم فعل المكره اصلا فعلا
كان او قولا لما قلنا ان الاكراه يبطل الاختيار وصحة القول بالقصد والاختيار
ليكون ترجمة عما في الضمير فيبطل عند عدمه والاكراه بالحبس مثل الاكراه بالقتل
عنده الا يرى انه يعدم الرضا وتحقيق العصمة في دفع الضرر عنه عند عدم
الرضا وبطل البيع والاقارير كلها واذا وقع الاكراه على الفعل فان تم الاكراه
بطل حكم الفعل عن الفاعل وتمامه بان يجعل عذرا يبيح الفعل فان امكن

ان ينسب الى المكره نسب اليه والا فيبطل حكمه اصلا ولهذا قال في الاكراه
على اتلاف المال ان الضمان على المكره وقال في الاقوال اجمع انها تبطل وقال
في اتلاف صيد الحرم والاحرام والافطار انه لا شيء على الفاعل ولكن الجزاء
على المكره وقال في الاكراه على الزنا انه يوجب الحد على الفاعل لانه لم يحل
به الفعل وكذلك قال في المكره على القتل انه يقتل لما قلنا واما المكره
فانما يقتل بالتسبيب وقال في الاكراه على الاسلام ان المكره اذا كان
ذميا لم يصح اسلامه وان كان حربيا صح لان اكراه الذمي باطل والاكراه
الحربي جائز فعد الاختيار قائما وكذلك القاضي اذا اكره المديون
على بيع ماله فباعه صح لان الاكراه حق وكذلك المولى اذا اكره فطلق
صح لان الاكراه حق ~~وكذلك المولى اذا اكره فطلق صح~~ لما قلنا وذلك
بعد المدة عنده وقد ذكرنا نحن ان الاكراه لا يعدم الاختيار لكنه
يعدم الرضا في السبب ويعدم الرضا في الحكم دون الاختيار فكان
دون الهزل وشرط الخيار ودون الخطاء لكنه يفسد الاختيار فاذا
عارضه اختيار صحيح وجب ترجيح الصحيح على الفاسد ان امكن فيجعل
الاختيار الفاسد معدوما في مقابلته واذا جعل معدوما صار بمنزلة عديم
الاختيار فيصير آلة للمكره فيما يحتمل ذلك وفيما لا يحتمل لا يستقيم نسبته
الى المكره فلا تقع المعارضة في استحقاق الحكم فبقي منسوبا الى الاختيار الفاسد

لانه صالح لذلك وانما كان يسقط بالترجيح الا يرى ان هزل القادر واختيار
صالح الخطاب وصارت النصوص كلها منقسمة الى هذين القسمين
الاقوال قسم ولصدرها المتكلم فيما لا يصلح الة لغيره فاقتصرت عليه والافعال
قسمان احدهما مثل الاقوال والثاني ما يصلح ان يكون الفاعل فيه الة لغيره
والاقوال قسمان ايضا ما احتمل الفسخ ويتوقف على الرضا وما لا يحتمل الفسخ
ويتوقف على القصد والاختيار دون الرضا والاكراه نوعان كامل يفسد
الاختيار ويوجب الالجاء وقاصر يعدم الرضا ولا يوجب الالجاء والحرمات
انواع حرمة لا تنكشف ولا يدخلها رخصة بل هي محكمة وحرمة تحتمل السقوط
اصلا وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة وحرمة تحتمل السقوط
لكنها لم يسقط بعذر الكره واحتملت الرخصة ايضا وجملة الفقه فيه ما
قلنا ان الاكراه لا يوجب تبديل الحكم بحال ولا تبديل محل الجناية ولا يوجب تبديل
النسبة الا بطريق واحد فيقول بجعل المكره الة للمكره ولا وجه لنقل
الحكم بدون نقل الفعل ولا وجه لنقل الفعل ذاته الا بهذا الطريق فان
امكن والا وجب القصر ففي الاقوال كلها لا يصلح ان يتكلم الانسان بلسان غيره
فاقتصر على المتكلم ثم ينظر فان كان من جنس ما لا ينفسخ ولا يتوقف
على وجود الرضا والاختيار لم تبطل بالكره مثل الطلاق والعتاق والنكاح
لما ذكرنا لا تبطل بالهزل وبيوننا ان الاختيار والرضا بالحكم ولا تبطل بخيار الشرط

وبيوننا ان الاختيار اصلا فلان لا يبطل بما يفسد الاختيار
اولى فاذا اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع فان الطلاق
يقع والمال لا يجب لان الاكراه لا يعدم الاختيار في السبب والحكم
جميعا ويعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا والتزام المال يعدم
عند عدم الرضا فكان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه بل
وقع كطلاق الصغيرة على مال بخلاف الهزل عند ابي حنيفة لانه يعدم
الرضا والاختيار جميعا بالحكم ولا يمنع الرضا والاختيار في السبب
واذا كان كذلك صح ايجاب الطلاق والمال فيتوقف الطلاق عليه
كشرط الخيار فانه لما دخل على الحكم دون السبب اوجب توقف الطلاق
على المال كذا ههنا واما عندهما فان الاكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم
ولا يمنع الاختيار فيهما ايضا فلم يصح ايجاب المال لعدم الرضا بلزومه
المال فكان لم يوجد فوقع بغير مال بخلاف الهزل لانه يعدم الرضا والاختيار
في الحكم دون السبب وعندهما ما دخل على الحكم دون السبب لا يؤثر في بدل
الخلع اصلا كشرط الخيار وما دخل على السبب يؤثر في المال دون الطلاق
لانه لا يجب الا بالشرط فكان الايجاب مثل اليمين وبعد صحة الايجاب
يتبع الطلاق الذي هو المقصود واما الذي يحتمل الفسخ ويتوقف على
الرضا مثل البيع والاجارة فانه يقتصر على المباشر ايضا الا انه يفسد لعدم

الرضا ولا يصح من اقارير كلها لان صحتها تعتمد قيام المخبر به وقد قامت
دلالة عدمه وهذا بخلاف اقارير السكران فانها تصح على ما قلنا
لان السكر لما لم يصلح عذرا لم يصلح دلالة على عدم المخبر به بل جعل دلالة
على الرجوع بخلاف السكران اذا ارتد فان امراته لا تبين وجعل السكر
دلالة على عدم المخبر به لان الردة تعتمد محض الاعتقاد وقد وقع فيه
الشك والشبهة فلم يثبت وما تعتمد العبارة لا يبطل بالشبهة ايضا والكامل
من الاكراه والقاصر في هذا سواء والقسم الذي يصلح ان يكون فيه آلة لغيره
مثل اتلاف المال واتلاف النفس لانه يحتمل ان ياخذه فيضرب به نفسا او مالا
فيتلفه فان كان عليه ما اوجب جرحه وجب به القود في النفس بالاجماع
وليس في ذلك تبديل محل الجناية ايضا فلذلك جعل آلة له واذا جعل آلة له بالطريق
الذي قلنا صار ابتداء وجود الفعل مضافا اليه فلزمه حكم الفعل ابتداء وخرج
المكره من الوسط ولذلك وجب القصاص على المكره ولذلك قلنا فيمن اكره
على رمي صيد فرماه فاصاب انسانا ان الدية على عاقلة المكره والكفارة
عليه لان الدية ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل المحرم لحرمة هذا
المحل ايضا وكذلك اتلاف المال ينسب الى المكره ابتداء وهذه نسبة تثبت
شرعا لما قلنا وهذا كالامر فانه متى صح استقام نقل الجناية به ايضا كمن
امر عبده بان يحفر بيرا في فنائه وذكر موضع اشكال قد يخفى على

الناس

الناس انه ملكه او حق المسلمين فحفر فوقع فيه انسان ومات ان المولى
هو القاتل لما قلنا من صحة الامر وكذلك استاجر حرا او استعان به وذكر
موضع اشكال ولم يتبين فان ضمان ما عطب به على الامر استحسانا لما قلنا
من صحة الامر واذا كان في جادة الطريق لا يشكل حاله بطل الامر واقتصرت
الجناية على المباشر وكذلك من قتل عبد غيره بامر المولى انتقل الى المولى بعض
القتل في حق حكمه كانه باشر لانه موضع شبهة بخلاف ما اذا قتل حرا بامر حر
آخر فان الضمان على المباشر ولا اكراه صحيح بكل حال فوجب ان ينسب الفعل
الى الذي اكرهه واما الاكراه الذي لا يوجب الالجاء فلا يوجب النقل لانه
يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار والمشية فلذلك لم يجعل آلة له واما القسم
الذي لا يحتمل ان يجعل الفاعل فيه آلة لغيره فذلك مثل الاكل والزنا لان الاكل
بفم الغير لا يتصور وكذلك الزنا وكذلك اذا كان نفس الفعل مما يتصور
ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره صورة الا ان المحل غير الذي يلاقيه الاتلاف
صورة وكان ذلك يتبدل بان يجعل آلة بطل ذلك واقتصر الفعل على المكره
لان المحل اذا تبدل كان في تبدله بطلان الكره لا الاكراه لا انه في تبديل المحال
وفي تبديل المحل خلاف المكره وفي خلافه بطلان الاكراه واذا بطل اقتصر
الفعل على الفاعل وعاد الامر الى المحل الاول وبطل التبديل وذلك مثل
اكراه المحرم على قتل الصيد او اكراه الحلال على قتل صيد الحرم ان ذلك القتل بنفسه

على الفاعل لان المكره انما حمله على ان يجني على احرام نفسه او على دين نفسه وهو في ذلك لا يصلح آلة لغيره ولو جعل آلة لغيره لتبدل محل الجناية فيصير محل الجناية احرام المكره ودينه ولهذا قلنا ان المكره على القتل يأثم اثم القتل من حيث انه يوجب المأثم جناية على دين القاتل وهو في ذلك لا يصلح آلة فصار محل الجناية دين المكره لو جعل آلة وصار في حق الحكم المكره فاعلا وصار المكره في حق المأثم فاعلا فقيل له لا تفعل وصار المكره آثما لانه اختار موته وحققه بما في وسعه فلحقه المأثم والمأثم يعتمد عزائم القلوب اذا اتصلت بالفعل ولهذا قلنا في المكره على البيع والتسليم ان تسليمه ينقض عليه ولو كان فعلا للآمر التسليم تصرف في البيع وانما اكره لينقض في بيع نفسه بالاتمام وهو فيه لا يصلح آلة ولو جعل آلة لتبدل المحل وتبدل ذات الفعل لانه حينئذ يصير غصبا محضا وقد نسبناه الى المكره من حيث هو غصب واذا ثبت انه امر حكمي صرنا اليه استقام ذكر فيما يعقل ولا يحس فقلنا ان المكره على الاعتاق بما فيه الجاه هو المتكلم ومعنى الاتلاف منه منقول الى الذي اكرهه لانه منفصل في الجملة محتمل للنقل بما هو واما بيان ما ذكرنا من تقسيم الحرمات فان القسم الاول هو الزنا بالمرأة والقتل والجرح لا على ذكر بعذر الكره ولا رخص فيه لان دليل الرخصة خوف

والمكره

اللف والمكره عليه في ذلك سواء فسقط الكره في حق تناول دم المكره عليه للتعارض وفي الزنا فساد الفراش وضياع النسل وذلك بمنزلة القتل ايضا حتى لزم من قيل له لنقتلنك او لتقطعن يد رجل لم يحل له ذلك لان حرمة نفسه فوق حرمة يده عند التعارض ويد غيره ونفسه سواء والحرمة التي تحتمل السقوط اصلا هي حرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان الاكراه الملجي يوجب اباحته لان حرمة هذه الاشياء لم تثبت بالنص الا عند الاختيار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وقال فمن اضطر غير باغ ولا عاد واذا كان التحريم في الاصل ثبت مقيدا بالاستثناء كان حال الاستثناء خارجا عن التحريم فيبقى على الاباحة المطلقة كالذي يضطر الى ذلك بجوع او عطش الا بدل ان رفق التحريم يعود الى المتناول من خبث في المأكول والمشروب قال الله تعالى ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة فهل انتم منتهون وعن الخبائث قال ويحرم عليهم الخبائث فاذا آل ذلك الى فوت الكل كان فوت البعض اولى من الكل على مثال قولنا لتقطعن يدك انت او لنقتلنك نحن فاذا سقطت الحرمة اصلا كان الممتنع من تناوله وهو المكره مضيعا لدمه فصار آثما وهذا اذا تم الاكراه فاما اذا نقص لم يحل التناول لعدم الضرورة الا انه اذا تناول لم يحد لانه لو تكامل اوجب الحل فاذا قصر صار شبهة كما في المكره على القتل بالحبس اذا قتل فانه يقتص

لانه لو تم لم يحل لكنه انتقل عنه فاذا قصر لم ينتقل ولم يصر شبهة واما الذى
لا يسقط ويحتمل الرخصة فمثل اجراء كلمة الكفر على اللسان والقلب مطمئن
بالايمان فان هذا ظاهرة الاصل لكنه رخص فيه بالنص في قصة عمار بن
ياسر وبقى الكفر عزيمة لحديث خبيب وذكر الرخصة لاحتمل السقوط
وفى هتك الظاهر مع قرار القلب ضرب جناية لكنه دون القتل لان
ذلك هتك صورة وهذا هتك صورة ومعنى فوجبت الرخصة وبقى الكف
عنه عزيمة لبقاء الحرمة نفسها فاذا صبر فقد بذل نفسه لاعزاز دين الله تعالى
فكان شهيدا واذا اجرى فقد ترخص بالادنى صيانة للاعلى وكذلك
هذا في ساير حقوق الله تعالى مثل افساد الصلوة والصوم وقتل صيد
الحرم او فى الاحرام لما قلنا وكذلك في استهلاك اموال الناس مرخص
فيه بالاكراه التام لان حرمة النفس فوق حرمة المال فاستقام ان يجعل
وقاية لها ولكن اخذ المال واتلافه ظلم وعصمة صاحبه فيه قائمة
فبقى حراما في نفسه ببقاء دليله والرخصة ما يستباح بعذر مع قيام المحرم
واذا صبر حتى قتل فقد بذل نفسه لدفع الظلم ولاقامة حق محترم فصار
شهيدا وكذلك المراة اذا اكرهت على الزنا بالقتل او القطع رخص لها
في ذلك لان ذلك تعرض لحق محترم بمنزلة ساير حقوق الله تعالى وليس ذلك
معنى القتل لان نسبة الولد عنها لا تنقطع ولهذا قلنا انها اذا اكرهت

على الزنا بالحبس انها لا تحد لان الكامل يوجب الرخصة فصار القاصر شبهة بخلاف
الرجل فصار هذا القسم قسمين قسم هو حق الله تعالى في الايمان القائم لا يحتمل السقوط
لا ترى انه لما لم يكن في العقد ضرورة لم تحتمل الرخصة بالتبديل ودخلت الرخصة في
الاداء للضرورة وما سبق ان اصل الشرع التوحيد والايمان والاصل فيه الاعتقاد
لا الاداء فيه ركن ضم اليه فصارت عمدة الشرع واساس الدين الذى لا يحتمل السقوط و
التعدى من البشر بحد الله تعالى وصار غيره عرضة للعوارض وما كان من حقوق العباد
ومن جنس ما يحتمل السقوط من حقوق الله تعالى قسما آخر انه يحتمل السقوط باصله لكن دليل
السقوط لما لم يوجد وعارضه امر فوقه وجب العمل به باثبات الرخصة والعمل وجب باصله
بان جعل اصله عزيمة وهذا لكن اصابته مخمصة حل له تناول طعام غيره رخصة لا اباحة
مطلقة حتى اذا ترك فمات مات شهيدا بخلاف طعام نفسه واذا استوفاه ضمنه
لكونه معصوما في نفسه وذلك مثل تناول محظور الاحرام عن ضرورة بالمحرم انه يرخص له
ويضمن الجزاء وكذلك
ههنا والله اعلم

كتاب متن البزدوي في اصول الفقه لفخر الاسلام

تمم